Der Entwicklungs... der Kantischen Ethik bis zur Kritik der ...

Friedrich Wilhelm Foerster


UNIVERSITY OF WISCONSIN * LIBRARY

Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft.

Von

Friedrich Wilhelm Foerster

Dr. phil.

BERLIN.

Mayer & Müller.

1893.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Hofrat Professor Dr. A. Riehl

zu Freiburg im Breisgau

gewidmet

vom Verfasser.

Die vorliegende Arbeit ist auf Anregung meines hochverehrten Lehrers Herrn Hofrat Prof. Dr. Riehl zu Freiburg i. B. entstanden — dessen Schüler ich fast die ganze Zeit meines akademischen Studiums hindurch gewesen bin und dem ich an dieser Stelle den wärmsten Dank für alle mir erwiesene Förderung ausspreche. Ich fühle mich gleichzeitig gedrungen, Herrn Prof. Dr. Benno Erdmann in Halle aufrichtigst zu danken für die gütige Bereitwilligkeit, mit welcher derselbe mir seine äussenst wertvolle handschriftliche Sammlung noch unveröffentlichter ethischer Reflexionen Kants für meine Dissertation zur Verfügung gestellt hat.

Der grössere Teil dieser Arbeit ist als Dissertation erschienen.

Berlin, den 1. Dezember 1893.

Zu der folgenden Untersuchung bin ich angeregt worden durch ein moralphilosophisches Fragment aus dem kantischen Nachlasse, welches von Rudolf Reicke in Bd. XXIV Heft 3/4 der altpreussischen Monatsschrift herausgegeben worden ist. Dasselbe schien mir eine bisher nicht bekannte Phase der kantischen Ethik zu beleuchten, nämlich die Zeit des Überganges von der Annahme eines angeborenen moralischen Gefühls zur Lehre von der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Der Philosoph macht hier einen letzten Versuch, den sittlichen Gesetzen mit Hülfe des Glückseligkeitsprinzipes die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zu sichern, welche ihm untrennbar vom Begriffe der moralischen Verbindlichkeit ist. Er gewährt uns dadurch die Möglichkeit tiefer in die Überlegungen einzudringen, welche ihn schliesslich dazu führten, die Beziehung auf Lust und Unlust als gänzlich aus der moralischen Prinzipienlehre auszuscheiden. Insofern schien mir jenes Fragment einige neue Gesichtspunkte für eine Behandlung des Entwicklungsganges der kantischen Ethik zu geben. Verstärkt wurde mein Interesse an diesem Gegenstande durch den mir gewährten Einblick in die von Benno Erdmann gesammelten — noch ungedruckten — moralphilosophischen Reflexionen Kants, welche höchst wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Vorgeschichte des kritischen Moralsystems enthalten. Da Herr Prof. Erdmann mir diese Aufzeichnungen zur Veröffentlichung gütigst zur Verfügung gestellt hat, so werde ich das Wichtigste davon in der Behandlung der vorkritischen Ethik Kants verwerten.

Aufgabe der folgenden Darstellung soll es nun sein, die Entwicklung der kantischen Ethik bis znr „Kritik der reinen

Vernunft“ zu verfolgen — und zwar mit besonderer Berücksichtigung der neuen Gesichtspunkte, welche sich aus dem eben genannten Material ergeben. Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst sowohl jenes Fragment, wie auch die zu veröffentlichenden Reflexionen zeitlich zu bestimmen suchen — um sodann ein zusammenhängenderes Bild von der Entwicklung der ethischen Ideen des Philosophen zu entwerfen, als dies bisher geschehen konnte.

Mit dem bisher vorhandenen Material liess sich die Continuität dieser Entwicklung kaum urkundlich belegen. Vielmehr musste man den Eindruck gewinnen, als zerfalle die praktische Philosophie Kants in zwei schroff geschiedene Perioden, von denen die erste vom Eudämonismus — diesen Begriff im erweiterten kantischen Sinne genommen — beherrscht ist, während die zweite dieses Moralprinzip als das Widerspiel aller Sittlichkeit auszustossen sucht. Man hat eine solche völlige Umwälzung durch den Einfluss der Kritik der reinen Vernunft zu erklären gesucht. Sicher ist es berechtigt, auf diesen Zusammenhang hinzuweisen. Kants moralphilosophische Gedanken sind zweifellos beeinflusst worden durch die Arbeiten zur Reform der Methode der Metaphysik. Indessen darf man hier nicht zu weit gehen. Die Ergebnisse theoretischer Forschung pflegen doch nicht von so umgestaltender Wirkung auf die praktische Weltanschauung zu sein. Die praktischen Werte und Bedürfnisse sind vielmehr das eigentlich Bleibende in der Lebensentwicklung, und sie sind es oft genug, die der theoretischen Forschung Gepräge und Richtung geben. Es ist z. B. eine naheliegende Frage, ob es nicht zum grossen Teil auch moralische Erfahrungen und Bedürfnisse waren, welche Kants Nachdenken zu einer schärferen Grenzbestimmung der sensiblen und intelligiblen Welt hinführten? Jedenfalls ist es nicht ohne Weiteres wahrscheinlich, dass Kant erst durch die Entwicklung seiner theoretischen Forschung zu dem eigentümlichen System seiner praktischen Philosophie gelangt sei und dass die letztere keine eigentliche innere Entwicklung zu verzeichnen habe.

Versuchen wir im folgenden nachzuweisen, dass schon

in den frühesten moralphilosophischen Auslassungen unseres Denkers die ihm eigentümlichen moralischen Überzeugungen und Bedürfnisse zu Tage treten, welche sich dann ganz allmählich nach mannichfachen Versuchen und fremden Einkleidungen die ihnen entsprechende selbstständige Form schaffen.

Bevor wir zu diesem Zwecke die einzelnen ethischen Problemstellungen betrachten, durch welche Kant zur Lehre von der Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft hindurchgegangen ist, wollen wir uns kurz die allgemeinen Ursachen vergegenwärtigen, welche auf die Richtung seiner Moralphilosophie bestimmend eingewirkt haben.

Die verschiedenen biographischen Berichte über Kant lassen übereinstimmend erkennen, dass die Lehre vom kategorischen Imperativ nur der besondere speculative Ausdruck ist für die thatsächlichen praktischen Impulse, von denen Kants eigene Lebensführung bestimmt wurde. In einigen Menschen nimmt das moralische Leben seine treibenden Kräfte aus den sozialen und sympathischen Gefühlen, in anderen erhält es seine besondere Intensität aus einem starken Bedürfnis nach Unabhängigkeit von der sinnlichen Natur. Zu diesen letzteren gehört Kant. Ihm war das Streben nach unbedingter Unterwerfung der begehrenden Natur unter die Vernunft durch Anlage und Erziehung zum tiefsten Bedürfnis und zur eigentlichen Quelle seiner moralischen Energie geworden. Diese Richtung seines Geistes war es auch, welche in seiner ethischen Speculation der Freiheitslehre einen so grossen Raum verschaffte und welche schliesssich nur denjenigen Handlungen sittlichen Wert zuerkannte, welche aus dem der sinnlichen Naturordnung enthobenen. Vernunftwesen des Menschen hervorgehen: „Kant war“, so sagt sein Biograph, „von Natur geneigt, immer dem ersten Eindruck zu folgen. Weil er aber dadurch oft wider seinen Willen, ja selbst wider seine Neigung handelte, und weil die Folgen seiner Nachgiebigkeit gegen sich selbst und gegen Andere ihm häufig missfielen, so gab jeder einzelne Vorfall im Leben, bei dem er sich von seinem weichen Herzen hatte fortreissen lassen, Veranlassung, sich darüber eine Maxime zu entwerfen, die er dann aber auch

mit unerschütterlicher Festigkeit befolgte. Auf diese Art war nach und nach sein ganzes Leben eine Kette von Maximen geworden, die endlich ein festes System des Charakters bildeten." Mit diesen Maximen pflegte Kant, wie der Biograph sagt, niemals zu unterhandeln. In diesem Sinne äussert sich Kant selbst in einem Briefe des Jahres 1770 an Mendelssohn: „Die wetterwendische Gemütsart ist wohl dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde .... Der Verlust der Selbstbilligung würde das grösste Übel sein, was mir nur immer begegnen könnte".

Einen grossen Einfluss auf diese Gestaltung von Kants Charakter hat jedenfalls seine pietistische Erziehung gehabt — die sich nicht nur auf das Elternhaus beschränkte, sondern auch seinem Schulleben das Gepräge gab. Kant wuchs in einer Atmosphäre auf, in welche die Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit ihrer Zurückführung des sittlichen Lebens auf begreifliche reinindividuelle Triebfedern noch nicht eingedrungen war: Die gläubige Hingabe an einen ausserhalb des Individuums liegenden unauflöslichen Wert gab hier dem moralischen Leben das Gepräge; die sittliche Verbindlichkeit erschien als eine Art von Notwendigkeit, die keine Anknüpfung an die natürlichen Zwecke des Menschen hatte und auch nicht haben durfte, wenn anders sie sich gegenüber der Sinnenwelt als eine höhere Ordnung des Seins behaupten wollte. Als Kant dann ins Leben hinaustrat, haben allerdings auch ihn die neuen moralphilosophischen Lehren und Methoden des 18. Jahrhunderts lebhaft ergriffen. — Aber sie konnten auf die Dauer seinen moralischen Bedürfnissen nicht genügen und gerade die neue empirische Methode der ethischen Untersuchung führte ihn mit ihrer tieferen Analyse der inneren Welt allmählig zu der Überzeugung, dass der Eudämonismus doch nicht allen Thatsachen des sittlichen Lebens gerecht werde — und so stellte er schliesslich in neuen Formen und vertieft durch einige ewiggültige Errungenschaften des achzehnten Jahrhunderts die ethische Lebensstimmung seiner Jugendumgebung wieder her. Wieder wird ihm die sittliche Selbstgesetzgebung ein corpus mysticum, welches in die sinnliche Naturordnung

hineinragt, ohne an ihrer Verkettung irgend welchen Teil zu haben.

Wollen wir endlich noch den Einfluss der weiteren sozialen Athmosphäre erwähnen, so ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, dass eine Ethik des kategorischen Imperativs die eigentliche Lebensbedingung des damaligen preussischen Staates war — eines Gemeinwesens, das nur bestehen konnte bei der grössten Aufopferung und Entsagung des Einzelnen zu gunsten der Gesammtheit und daher dem sozialen Handeln das Gepräge der eisernen Pflichterfüllung gegeben hat. Das Kantische System war die Lebensphilosophie des Friderícianischen Staates, dessen Träger sich als den ersten Diener der Pflicht gegen die Gesammtheit betrachtete.

Es ist in der That nicht notwendig, für diese Philosophie des Pflichtbegriffes und die ganze damit zusammenhängende Lebensstimmung den Einfluss der römischen Stoiker anzunehmen. Es sind vielmehr die gleichen politischen und sozialen Verhältnisse, welche im römischen und im preussischen Gemeinwesen den Begriff der unbedingten Verbindlichkeit erzeugt und einer Philosophie den Boden bereitet haben, die aus dieser Fähigkeit der Hingabe an ein abstraktes Gebot und aus der dadurch gewonnenen seelischen Freiheit neue Lebensideale und neue Gewissheiten über den Zusammenhang des Menschen mit dem Übersinnlichen hervorrief.

Dieses ethische Gepräge des Gemeinwesens vereinigt sich nun bei Kant mit den pietistischen Jugendeindrücken, um in ihm ein tiefes Ungenügen an der einseitigen Aufklärung seines Jahrhunderts zu begründen. Wohl stimmt auch er jener Errungenschaft der neuen Zeit zu, welche die volle Selbstbestimmung der Individuen verkündete — aber er fasste diesen Begriff der Freiheit tiefer, indem er ihn als unbedingte Selbstgesetzgebung definierte und die Unterordnung unter dauernde gesetzliche Formen des Handelns als das Zeichen der wahren Menschenwürde hinstellte. —

Fragen wir nun, welches die besonderen Zeitrichtungen waren, innerhalb deren sich die kantische Moralphilosophie

entwickelt hat, und welche dieser Richtungen die Gedankenbildung unseres Philosophen näher berührt haben.

Kants Universitätsjahre fallen in eine Zeit, in welcher die Wolfsche Philosophie in Deutschland die meisten Katheder beherrschte; auch der Königsberger Philosophieprofessor Martin Knutzen, der eigentliche Universitätslehrer Kants, war ein Anhänger Wolfs. Es ist daher wahrscheinlich, dass Kants Denken über ethische Probleme sich zuerst in den Bahnen der Wolfschen Lehren bewegt hat; ja noch der Entwurf seiner Vorlesungen für den Winter 1765/66, in welchem er die Ethik nach dem Kompendium des Wolfianers Baumgarten vorzutragen verspricht, zeigt, dass seine Lehrthätigkeit damals noch an die Sätze jener dogmatischen Schule anknüpfte. Aber obwohl das Streben Wolfs nach Einordnung aller Erkenntnisse in streng begriffliche Form stets in Kants philosophischem Forschungsplan fortwirkte — trieb doch gerade das Bedürfnis nach rationeller Vernunfterkenntnis den Philosophen zur Reform der Metaphysik — so ist Kant doch von dem Augenblicke an, wo er sich selbständig in die moralischen Probleme vertiefte, völlig in Gegensatz zu den Ergebnissen der dogmatischen Philosophie getreten.

Schon in der frühesten Urkunde der kantischen Ethik, in der Schrift über die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral ist zwar insofern noch eine Nachwirkung Wolfs festzustellen, als Kant hier das Wolfsche Moralprinzip der Vollkommenheit als den ersten formalen Grundsatz aller sittlichen Verbindlichkeit bezeichnet — im übrigen aber ist die Frage, ob die Billigung des Guten auf dem Gefühl oder auf dem Erkenntnisvermögen beruhe, schon hier in einem dem Wolfschen Gedankenkreise völlig entgegengesetzten Sinne entschieden. Kant erwähnt bei dieser Gelegenheit selber diejenige moralphilosophische Richtung seiner Zeit, welcher er den Vorzug vor der Wolfschen Lehre giebt. Er spricht von einer Entdeckung seiner Tage, durch welche es klargestellt sei, dass das Urteil über Gut und Böse nicht auf dem Erkenntnisvermögen, sondern auf dem Gefühl beruhe. Dabei nennt er Hutcheson als denjenigen Philosophen, welcher mit

seiner Lehre vom moralischen Gefühl einen „Anfang zu schönen Bemerkungen“ gemacht habe. Es tritt hier hervor, dass der englische Empirismus, welcher Kant auf theoretischem Gebiete von Wolf befreit und ihm den Blick für das Wirkliche geöffnet hatte, auch für sein Nachdenken in Fragen der praktischen Philosophie von bahnbrechendem Einflusse gewesen ist. Kant spricht sich über diese Beziehung an anderer Stelle noch ausführlicher aus. In jenem Vorlesungsprogramm des Jahres 1765 verspricht er, den Versuchen des Shaftesbury Hutcheson und Hume, welche am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien, die noch mangelnde Präcision und Ergänzung zu geben. Welche Auffassung vertreten nun jene Versuche, an deren Ergebnisse Kant seine Behandlung der ethischen Probleme anknüpfen will?

Das Gemeinsame der Moralphilosophie von Shaftesbury, Hutcheson und Hume liegt vor allem in der Methode der psychologischen Analyse und Beobachtung, welehe sie in ihre Wissenschaft einführen. Ihre Untersuchung der sittlichen Welt richtet sich nicht auf das was sein soll, sondern auf das was ist. Sie erheben sich über den mittelalterlichen Zwiespalt zwischen der menschlichen Natur und der Autorität des sittlichen Gebotes und wollen in unserm Innern die Gründe einer natürlichen Übereinstimmung unseres Wesens mit der Tugend entdeckt haben. Sie enthüllen den ganzen Reichtum unserer fühlenden Natur und zeigen die Fäden, welche die sittliche Welt mit jener verbinden. Shaftesbury, indem er das harmonische Verhältnis zwischen wohlwollenden und selbstischen Neigungen, welcher ihm das objektive Kennzeichen der Tugend ist, als den Gegenstand unseres ästhetischen Wohlgefallens hinstellt — Hutcheson indem er als Grundlage des sittlichen Strebens einen angeborenen inneren Sinn für das Gute behauptet und als treibende Kraft das Wohlwollen, und zwar das allgemeine, welches analog dem Gravitationsprinzip den Menschen zum Menschen zieht, als eine Thatsache unserer Natur anerkannt sehen will. Hume endlich hat das Verdienst, aufs nachdrücklichste darauf hingewiesen

zu haben, dass nicht das Erkenntnisvermögen die bestimmenden Gründe des Sittlichen giebt, sondern dass der Wille nur durch ein Gefühl ausgelöst werden kann. Aus den einfachsten Gefühlselementen baut sich nach Hume die sittliche Welt auf. Die Entscheidung für das Gute entspringt nach ihm einem unmittelbaren uninteressierten Wohlgefallen, und dieses wieder beruht auf der natürlichen Sympathie, die wir mit den übrigen Gliedern unserer Gattung empfinden.

Wir werden im folgenden sehen, inwieweit sich die Ethik Kants mit diesen Auffassungen berührt und inwiefern dieselben der Ausgangspunkt für seine Vertiefung des ethischen Problems gewesen sind. Doch haben wir vorher noch einer Beeinflussung Erwähnung zu thun, die Kants Denkweise noch verwandter berührt hat, als die Entdeckungen der englischen und schottischen Philosophen, und welche, soweit dies überhaupt bei einem so selbständigen Geiste möglich ist, seiner ganzen Gedankenentwicklung die tiefste Anregung gegeben hat.

Es ist dies der Einfluss der Rousseauschen Schriften, vor allem des Emil. Nicht nur zahlreiche Anklänge an Rousseausche Gedanken, selbst bis in die spätesten Schriften Kants hinein, beweisen dies, sondern der Philosoph selbst spricht mehrfach die Macht dieses Einflusses aus.

„Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke garnicht mehr stört, und dann kann ich ihn allererst mit Vernunft lesen“. „Rousseau hat mich zurecht gebracht“ „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannichfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird“.

Diese und ähnliche Aussprüche Kants in den Fragmenten seines Nachlasses zeigen, welche Bedeutung er selbst den Anregungen des Genfer Philosophen zuschrieb. Im Laufe unserer Darstellung werden wir die einzelnen Berührungspunkte der beiden Denker genauer zu verfolgen haben. Hier soll nur die allgemeine Richtung gekennzeichnet werden, in welcher sich diese Anregungen bewegen. Rousseaus Ethik bringt zu

den Ergebnissen der englischen und schottischen Forschung nichts eigentlich neues hinzu. Dass wir ein angeborenes moralisches Gefühl besitzen, welches uns untrüglich auf das Gute hinweist, dass ist die Überzeugung, welche auch er der einseitigen Glückseligkeitstheorie der Aufklärung entgegen wirft. Aber er unterscheidet sich von den Engländern durch das tiefere und leidenschaftlichere Durchleben jener Lehre von dem angeborenen moralischen Gefühl — die Thatsache einer solchen inneren Offenbarung, auf die wir nur zurückzugreifen brauchen, um das Sittliche seinem Wesen nach tiefer zu erfassen, als es durch alle verstandesmässigen Ableitungen geschehen kann — diese Thatsache giebt ihm neue Aufschlüsse über das Wesen des Menschen; er findet durch sie unsere eigentliche, durch die Kultur nur verdorbene Natur enthüllt und zugleich die sicherste Bürgschaft des Zusammenhanges der Menschenseele mit einer höheren Welt gewährt.

Wir werden sehen, wie tief Kant ergriffen wurde durch diese mit hinreissender Beredtsamkeit vorgetragenen Lehren, durch welche Rousseau auf die Tiefen der innermenschlichen Welt hinwies und gegenüber ihrem Reichtum und ihren Räthseln die ganze Oberflächlichkeit der Aufklärung brandmarkte.

Wir werden jedoch weiter sehen, wie Kant schliesslich auch in der Rousseauschen Lehre von dem angeborenen moralischen Gefühl nicht den Boden fand, um der sittlichen Ordnung ihren über die Sinnenwelt hinausweisenden Charakter zu wahren und wie ihn allmählig angesichts der Periode markloser Gefühlsschwelgerei, welche auch der ethischen Reflexion seines Zeitalters das Gepräge gab, ein immer stärkeres Misstrauen gegen jede Gefühlsgrundlage des Sittlichen ergriff.

Wie gestaltet sich nun inmitten all dieser Zeitrichtungen die Entwicklung der kantischen Ethik? Die frühesten uns überlieferten Reflexionen des Philosophen stammen aus dem Jahre 1762. Und zwar wirft die Schrift über die Deutlichkeit der Grunds. d. natürl. Theol. und Moral das erste Licht auf die damaligen moralphilosophischen Ansichten Kants. Es ist interessant zu sehen, wie sich in dieser Abhandlung

der Einfluss Wolfs mit dem des englischen Empirismus begegnet, und wie sich doch inmitten dieser Einflüsse schon hier jene scharfe Wertbestimmung des Sittlichen zur Geltung bringt, welche dem späteren Moralsystem Kants das Gepräge giebt. Ja man darf sogar sagen: diese Wertbestimmung ist schon hier der leitende Gesichtspunkt, von dem aus Wolf beurteilt und die Engländer verwertet werden.

Kant äussert sich hier über den Zustand der zeitgenössischen Moralphilosophie, welche zwischen Wolf uud dem englischen Empirismus schwankte und noch nicht im Klaren darüber war, ob das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl ihre obersten Grundsätze entscheide.

Diesen Mangel an Deutlichkeit veranschaulicht Kant an dem Begriffe der sittlichen Verbindlichkeit, den man noch nicht scharf genug analysiert habe. Die Notwendigkeit der Mittel müsse von derjenigen der Zwecke geschieden werden. Es ist wohl Kants Meinung, dass der Versuch, das Sittengesetz auf das Erkenntnisvermögen zu gründen, eben auf jene mangelnde Unterscheidung zurückzuführen sei. Nach ihm kann die in dem Wesen der sittlichen Verbindlichkeit liegende absolute Zwecksetzung überhaupt durch keine begriffliche Betrachtung abgeleitet werden; denn die Notwendigkeit einer Handlung könne nur dann erschlossen werden, wenn die letztere sich als Mittel eines vorausgesetzten Zweckes erweisen liesse — nun aber sei es gerade das Wesen der sittlichen Verbindlichkeit, dass dieselbe sich auf einen an sich notwendigen Zweck richte. Die hier gemachte Unterscheidung zwischen Notwendigkeit der Mittel und Notwendigkeit des Zwecks fällt genau mit der späteren Gegenüberstellung von hypothetischem und kategorischem Imperativ zusammen. Schon hier spricht der Philosoph allen denjenigen Handlungen sittlichen Wert ab, welche nur als Mittel zur Glückseligkeit gedacht sind. Es ist klar, dass er von diesem Standpunkte aus zunächst den Engländern vor Wolf den Vorzug einräumen musste. Der letztere, welcher die Billigung des Guten auf das Erkenntnisvermögen stützte, musste bei dem hypothetischen Imperativ stehen bleiben, denn er wollte die sittliche Verbindlichkeit

aus anderen Zwecksetzungen begrifflich ableiten — während die ersteren, welche ein unauflösliches Gefühl für das Gute anerkannten, durchaus mit der kantischen Ansicht von den sittlichen Werten zusammentrafen.

Und so sehen wir denn auch, wie Kant hier zwar noch das Wolfsche Moralprinzip der Vollkommenheit als den ersten formalen Grundsatz aller sittlichen Verbindlichkeit anerkennt, wie er aber gleichzeitig darauf hinweist, dass hiermit der Inhalt unseres Handelns garnicht bestimmt sei, dass dazu vielmehr unzergliederliche Aussagen des Gefühls gehören — eine Einsicht, die, wie Kant sagt, erst in seinen Tagen gewonnen sei, und in welcher vor allem Hutcheson einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert habe.

Die Schriften der sechziger Jahre, welche auf die eben erwähnte Abhandlung folgen, haben alle das Gemeinsame, dass Kant sich hier ganz entschieden auf die Seite der von den Engländern und von Rousseau vertretenen Lehre vom moralischen Gefühl stellt. Doch selbst bei der lebhaftesten Zustimmung, die er vor allem auch den Rousseauschen Ideen zu teil werden lässt, tritt doch überall der selbständige Denker hervor, der die erhaltenen Anregungen vertieft und weiterbildet.

In dem Vorlesungsverzeichnis des Jahres 1765 äussert sich Kant selbst, wie schon oben erwähnt, über den Gebrauch, den er von den neuen Errungenschaften der ethischen Forschung (Shaftesbury, Hume und Hutcheson) machen will. Das Wertvollste an ihren Anregungen ist ihm wohl ihre durch Rousseau vertiefte Methode für das Studium des inneren Menschen und für die Lehre des Ideals; die Methode nämlich, die bleibenden Züge der menschlichen Natur festzustellen und erst aus solchen tieferen Forschung klar darüber zu werden, was der Mensch soll d. h. welche Lebensführung sein eigentliches Wesen am reinsten zum Ausdruck bringt.

Wie wir sehen werden, ist die ganze vorkritische Epoche der kantischen Philosophie von dieser Methode beherrscht. Schon die aus dem Jahre 1764 stammenden Beobachtungen über das Schöne und Erhabene sind, was ihre ethischen

Reflexionen betrifft, ganz im Sinne jenes Vorlesungsprogramms geschrieben. Es werden in dieser Schrift die Beziehungen des sittlichen Lebens zu unserer ästhetischen Empfänglichkeit besprochen. Kant sucht festzustellen, inwieweit die Billigung des Guten sich auf ästhetische Urteile zurückführen lässt. Es ist begreiflich, dass dabei die Anregungen Shaftesburys ganz besonders hervortreten. Mit dem englischen Forscher spricht auch Kant hier von der Schönheit der Tugend, die in der proportionierten Anwendung unserer Triebe zum Ausdruck gelangt. Und das Gefühl, welches zum Guten treibt, bezeichnet er näher als das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur. Shaftesbury hatte allerdings nur auf die Schönheit unserer sittlich thätigen Natur aufmerksam gemacht; der bei Kant neu hinzutretende Begriff der Würde deutet schon an, in welcher Richtung er die ihm gegebenen Anregungen auf Grund der ihm eigentümlichen moralischen Denkart weiterbilden wird. Schon hier scheint es ihm nämlich, dass jenes nach den Gesetzen der Schönheit geordnete Verhältnis der Neigung allmählig dahin tendiere, eine Unterordnung des ganzen mannichfachen Trieblebens unter ein umfassendes Gefühl zu bewirken; so empfängt er schliesslich von der Tugend den ästhetischen Eindruck des Erhabenen. Und hier berührt er sich dann mit der Stimmung des Genfer Philosophen. Gemeinsam mit Rousseau betrachtet er ehrfürchtig die unerklärliche Entfaltung der Persönlichkeit in der Sinnenwelt — eine Stimmung, welche den englischen Moralphilosophen fremd geblieben ist. Diese haben nur die Übereinstimmung der ästhetischen und sozialen Anlagen des natürlichen Menschen mit dem Sittengesetze dargethan; die Affekte nachgewiesen, welche die moralische Welt aufbauen; — dieser Befund wird nun bei Kant und Rousseau wiederum Gegenstand eines den sittlichen Enthusiasmus steigernden Affektes. Das Verhältnis der menschlichen Natur zum moralischen Gesetz fesselt beide und erfüllt sie mit dem Eindruck der Grösse; zu dem Gefühle von der Schönheit unserer Natur kommt die Verehrung ihrer Erhabenheit, die Innewerdnung ihrer Würde in der Entfaltung des sittlichen Lebens. Beide

Philosophen gelangen auf diesem Wege zur Trennung der Welt der sittlichen Antriebe von der Welt der sinnlichen Antriebe, beide sehen in der Thatsache des Gewissens den Beweis, dass wir Bürger zweier Welten sind. Zwar findet bei Kant diese neue Gewissheit über die Weltstellung des Menschen ihren vollen metaphysischen Ausdruck erst in der Kritik der praktischen Vernunft. Aber seine Überzeugung von dem tiefen Gegensatz aller sittlichen Kraft gegenüber der Sinnenwelt beginnt sich schon in den „Beobachtungen“ geltend zu machen und zwar in der Art des ästhetischen Eindrucks, welchen er der wahren Tugend zuschreibt. Durch die ganze Schrift zieht sich die Ansicht, dass der echte sittliche Wille auf festen unveränderlichen Grundsätzen beruhen müsse und eben daher mehr den Eindruck der Erhabenheit als den der Schönheit mit sich führe. Freilich versteht Kant hier unter Grundsätzen noch nicht Vernunftmaximen, sondern jenes Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur, das, wie er sagt, in jedem menschlichen Busen lebt und das die sittliche Lebensordnung schafft, indem es alle zufälligen und besonderen Impulse seiner dauernden und allgemeinen Richtung unterordnet. Nur diejenige Verfassung des innern Menschen ist wirklich von moralischem Werte, welche von einer solchen umfassenden Verbindlichkeit beherrscht ist — die blossen sozialen und sympathischen Neigungen sind nicht an sich sittlich, weil sie nicht notwendig zum Guten führen sondern dem Sittengesetz sogar entgegenwirken können. Die gründliche ethische Wertbestimmung des Philosophen verschafft sich schon hier Geltung. Seine Ansicht über das eigentliche Wesen jenes allein sittlich wertvollen Impulses verrät sich besonders deutlich in seiner Schilderung des ethischen Temperamentes des Melancholikers. Wir sehen hier, welche inneren Bedürfnisse es nach seiner Meinung sind, die nach der Unterordnung unter dauernde Formen des Handelns verlangen: Den Melancholiker ergreift das Gute nicht durch die gaukelnden Reize des Schönen, sondern durch den Eindruck der Erhabenheit, den es gewährt. Es ist sein tiefstes Bedürfnis, diesen Charakter auch der Ordnung seines eigenen inneren

Lebens aufzuprägen — denn er will unabhängig von den unberechenbaren und irreleitenden Impulsen des Neigungslebens werden. „Er ist standhaft“ so sagt Kant — „darum ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze“ — offenbar sind die Sympathien des Philosophen auf der Seite dieses Temperaments. Er selbst hat kurz vorher der Tugend den Charakter der Erhabenheit zugesprochen. „Die echte Tugend — also aus Grundsatz“ sagt er an anderer Stelle „hat etwas an sich, das am meisten mit der melancholischen Gemütsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint“. Diese gemässigte Schwermut entsteht nach Kant, wenn die menschliche Seele, voll vom Bewusstsein ihrer Schwäche, der Gefahren gedenkt, die ihr in dem heroischen Kampfe der Selbstüberwindung drohen. —

Wir sehen hier Kants eigene sittliche Lebensstimmung zum Ausdruck kommen. Hier liegen die Anfänge der später in schärfster Form aufgestellten Lehre, dass Unveränderlichkeit und Allgemeinheit der Anwendung die grundlegenden Forderungen sind, die man an ein leitendes Prinzip des menschlichen Handelns stellen muss. Und hier werden die inneren Bedürfnisse sichtbar, welche in Kants späterem Moralsystem der Freiheitslehre eine so grosse Bedeutung verschafften.

Allerdings finden wir in jenen Bemerkungen über die Erhabenheit der wahren Tugend noch keine Spur von der späteren Lehre, dass das sittliche Handeln verunreinigt werde durch alle Triebfedern, die aus unserer sinnlichen Natur stammen. Abgesehen davon, dass ja der leitende Grundsatz des Handelns selbst aus dem Gefühlsleben stammt, verschmäht es Kant nicht, für den Aufbau der sittlichen Ordnung Neigungen heranzuziehen, die zwar einen sozialen Erfolg aufweisen, ihrer Natur nach aber nur das individuelle Wohl im Auge haben. Er glaubt, dass weder jenes allgemeine erweiterte Gefühl, noch die moralische Sympathie stark genug sind, die träge menschliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben und hebt die Weisheit der Vorsehung hervor, welche in dem Gefühle der Ehre und der Scham auch den sittlich Schwachen eine Verbindung mit dem Willen der Gemeinschaft gegeben

hat, die ihnen einen Halt gegen ihre elementaren Leidenschaften gewährt. Kant geht sogar soweit, es als einen Vorzug zu preisen, dass die meisten Menschen nicht nach Grundsätzen handeln, sondern nach jenen Instinkten, welche unmittelbarer auf Übereinstimmung mit der Gemeinschaft ausgehen, als die Grundsätze, welche ja auch falsch sein und dann gerade durch ihre Loslösung von den sozialen Gefühlen um so schädlicher wirken könnten. Bei der Betrachtung solcher Einheit des sittlichen Erfolges bei aller Mannichfaltigkeit der menschlichen Gefühle und Triebe scheint es Kant müssig, den verschiedenen sittlichen Wert der Willensrichtungen festzustellen; mit Shaftesbury ergreift ihn ein lebhafter Eindruck von der Harmonie, in welche doch das wirre Getriebe der Menschenwelt ausklingt — ein Eindruck, der in ihm das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur verstärkt.

Welcher Unterschied in der That noch von den Lehren der kritischen Periode, deren System gerade von dem pädagogischen Gesichtspunkt beherrscht ist, alle sinnlichen Triebfedern zu gunsten der reinen praktischen Vernunft zu eliminieren, und wo ein jeder Versuch, das Sittengesetz mit Hülfe unseres Gefühlslebens zu verwirklichen, als ein Ausfluss des radikal Bösen in der Menschennatur bezeichnet wird. —

Die ethischen Reflexionen der eben besprochenen Schrift knüpfen, wie wir gesehen haben, enger an die Anregungen Shaftesburys an. In den nächstfolgenden Schriften mit moralphilosophischem Inhalt tritt mehr der Einfluss Rousseaus hervor. Vor allem bilden die fragmentarischen „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ die eigentliche Urkunde für die Einwirkungen, welche Kant durch den französischen Denker erfahren hat. Heinrich v. Stein hat in einem in der deutschen Rundschau veröffentlichten Essay „Kant und Rousseau“ die Gründe für den so lebhaften und nachhaltigen Einfluss der Ronsseauschen Ideen auf Kant untersucht. Wie kam es, dass der Philosoph durch die Lektüre des Emil ganz aus seiner sonst mit eiserner Strenge festgehaltenen Tagesordnung herauskam und nicht

müde wurde, die Tiefe, den Scharfsinn und die schöne Form der in jenem Werke niedergelegten Gedanken zu rühmen?

Stein zeigt, dass das Wesen dieses Einflusses vor allem in dem lebhaften Hinweise auf die unerschöpfliche Tiefe der innermenschlichen Probleme lag, welche Rousseau der alles begreiflich machenden Aufklärung entgegen hielt, und welche ihm ganz neue Gewissheiten über die metaphysischen Bedürfnisse des Menschen zu enthalten schien. Bei den britischen Forschern war die Feststellung eines angeborenen, unzerlegbaren moral sense das Ende der Untersuchung, bei Rousseau begann hier überhaupt erst die Philosophie. Ist das Gewissen vielleicht eine ursprüngliche Offenbarung des Göttlichen in uns — eine Offenbarung, auf welcher man die Heiligtümer der Menschheit wieder aufrichten kann, nachdem sie durch den Fortschritt der Erkenntnis zertrümmert waren und zertrümmert werden mussten, weil sie auf falscher Grundlage errichtet worden waren? Und wenn wir in so unmittelbarem Zusammenhang mit dem Übersinnlichen stehen — was brauchen wir da noch die Anstrengungen der Metaphysik, die so mühsam und mit so trügerischem Material eine Brücke ins Jenseits zu schlagen sucht? Mit Rousseau beginnt die neue Metaphysik der praktischen Vernunft. Das war sein Berührungspunkt mit Kant. Und noch eins. Kant wurde durch Rousseau in eindrucksvollster Weise an die höchste Aufgabe des Philosophen erinnert, Lehrer des Ideals zu sein. Die Rousseausche Methode, durch Analyse des inneren Menschen die Lebensrichtung festzustellen, welche unser tiefstes Wesen ausdrückt und allen Zusammenhängen gerecht wird, in welchen die Menschenseele steht — diese Methode gab Kants Philosophieren einen ganz neuen Schwung und gab auch den Anstoss zu jenen theoretischen Arbeiten, welche die speculierende Vernunft von nutzlosen und irrtümlich gestellten Aufgaben zurückriefen und sie lehrten, das Übersinnliche auf dem Gebiete des ethischen Handelns zu erfassen. Denn es war gewiss einer der wesentlichsten Impulse der Kritik der reinen Vernunft, dass Kant gegenüber der dogmatisch-syllogistischen Begründung der religiösen

Ideen Raum schaffen wollte für die neue Art metaphysischer Gewissheit, welche er in Übereinstimmung mit Rousseau aus der moralischen Anlage des Menschen ableitete.

Fragen wir nun, inwiefern sich diese neue Auffassung der Methoden und Aufgaben der praktischen Philosophie in den Schriften der sechziger Jahre ausspricht. „Die grösste Angelegenheit des Menschen“ so heisst es in den Bemerkungen z. d. Beob. (XI S. 239) „ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muss, um ein Mensch zu sein.“ Diese Worte zeigen, mit welchem Bewusstsein hoher praktischer Aufgaben der Philosoph nunmehr seine Wissenschaft betrachtet. Und er selbst bezeichnet Rousseau als denjenigen, der ihm in dieser Hinsicht die Augen geöffnet habe. Er spricht von seiner eigenen tiefen Neigung zur reinen Forschung und fährt dann fort: „Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Im Sinne dieser neuen Auffassung behauptet er auch ebendort: „Wenn es eine Wissenschaft giebt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre: die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muss, um ein Mensch zu sein. Gesetzt er hätte über sich oder unter sich zu täuschende Anlockungen kennen gelernt, die ihn unvermerkt aus seiner eigentümlichen Stelle gebracht haben, so wird ihn diese Unterweisung wiederum zum Stande des Menschen zurückführen und er mag sich alsdann auch noch so klein oder mangelhaft finden, so wird er doch für seinen angewiesenen Posten recht gut sein, weil er gerade das ist, was er sein soll.“

Aus der bereits erwähnten Ankündigung seiner Vorlesungen geht hervor, dass Kant damals begann, auch seine Lehr-

thätigkeit auf dem Gebiete der praktischen Philosophie als eine Anleitung zu tieferer Besinnung auf die natürlichen Lebensideale des Menschen aufzufassen. Er will zeigen, wie man das von allen Zufälligkeiten der kulturellen und natürlichen Umgebung unabhängige Wesen des Menschen ergründen müsse, um zu erfahren, welche Ziele menschlicher Lebensordnung dem Zustand der „rohen Einfalt“ und welche dem der „weisen Einfalt“ entsprächen — und welche Ziele gesteckt würden, wenn die Grenzen der Menschheit überschritten würden.

Die neue Methode der praktischen Philosophie soll den Menschen, das sehen wir, im Stande der weisen Einfalt erhalten oder dahin zurückführen.

Die Unterscheidung zwischen roher und weiser Einfalt zeigt, dass Kant es für nötig hält, den Rousseauschen Lobpreisungen des Naturzustandes gegenüber zu betonen, dass gerade die höchste intellektuelle Kultur den Menschen wieder zur Besinnung auf sein eigentliches Wesen und zur Schlichtheit des Thuns und Denkens zurückführe. Diese Abweichung von Rousseau bezeichnet Kant selbst durch den Hinweis auf eine gewisse Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Methoden: „Roussean verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an.“ (XI S. 226) Kant glaubt nicht daran, dass die eigentümlichen Züge der menschlichen Natur schon beim Menschen des Naturzustandes so erkennbar seien, dass man sie zur Aufzeichnung unseres Lebensideals verwerten könne. Noch deutlicher lässt Kant dies in den „Träumen eines Geistersehers“ werden, wo er gerade in bezug auf den Erkenntnisdrang des Menschen von einer weisen und einer dummen Einfalt spricht und die Verwirrung sowie den Müssiggang des speculativen Denkens nur als Zeichen eines noch unentwickelten Zustandes der intellektuellen Kultur, nicht als ein von der Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens untrennbares Übel, als ein Verhängnis des Vernunftgebrauchs betrachtet wissen will.

Die oben geschilderte neue Auffassung von dem Berufe

der Philosophie als einer Führerin zur Lebensweisheit giebt aber nicht nur der Lehrthätigkeit Kants sondern auch seiner philosophischen Forschung eine neue Richtung. Kant betrachtet seine praktische Philosophie nicht als blosse Sittenlehre sondern als eine Lebenslehre im weitesten Sinne des Wortes. Ohne Beachtung dieses umfassenderen Gesichtspunktes lässt sich der Entwicklungsgang seiner Ethik und ihr enger Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie nicht verstehen. Geht Kant doch darauf aus, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Bethätigungen unserer geistigen Natur mit den Gesichtspunkten ethischer Lebensweisheit zu durchdringen.

In den „Träumen eines Geistersehers“ haben wir nun die erste zusammenhängende Untersuchung, welche im Sinne des neuen Programms der Kantischen Philosophie die Stellung des Menschen in der Schöpfung näher bezeichnen will. Obwohl das Thema jener Arbeit eine kritische Erörterung speculativer Bemühungen ist, muss sie doch in dem oben besprochenen, weiteren Sinne als eine ethische Untersuchung gelten. Sie ruft den Menschen zurück von nutzloser Speculation zur Conzentrierung des Nachdenkens auf das, was wir für das Leben brauchen: „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.“ (VII S. 107) Es wird der Hoffnung Ausdruck geben, dass die Metaphysik, sofern sie sich die Feststellung der Grenzen des Erkennens zur Aufgabe macht, wieder die Begleiterin der Weisheit, die Führerin zu praktischer Selbstbescheidung werden könne. Ja, dieser praktische Erfolg ist es für Kant allein, welcher der theoretischen Bemühung Wert giebt — ohne diesen Ausblick auf die Förderung der Menschheit würde der Philosoph, wie es schon in den Fragmenten heisst, sich viel unnützer finden, als der gemeine Arbeiter.

Doch entgeht es dem Philosophen nicht, dass einer der Hauptimpulse zu jenen Verirrungen der Vernunft weniger in unkritischem Erkenntnisdrange, als vielmehr in praktischen Beweggründen liege — nämlich in dem Wahne, dass die Moral mit dem Nachweise der Realität der metaphysischen

Ideen von Gott, Freiheit und Immaterialität der Seele stehe und falle. Bevor man daher die Menschen auffordert, den metaphysischen Träumen den Rücken zu kehren, muss man zeigen, dass das Sittengesetz unabhängig von allen Vorstellungen über eine andere Welt ist. Diese wechselseitige Notwendigkeit, behufs rückhaltloserer Kritik der metaphysischen Ideen die Moral sicher zu stellen und andrerseits wieder durch Nachweis der Erfolglosigkeit übersinnlicher Speculationen die menschliche Vernunft frei zu machen für das praktische Leben — diese Notwendigkeit ist es, welche die enge Verbindung theoretischer und praktischer Philosophie bei Kant bewirkt. — In den „Träumen eines Geistersehers“ und noch öfter in den Bemerkungen z. d. Beob. betont Kant nun aufs nachdrücklichste die natürlichen, selbständigen Quellen des sittlichen Lebens. Er untersucht im Sinne der Rousseauschen Methode die menschliche Natur, um ihre ursprüngliche Richtung zu erkennen und das sittliche Handeln an diese zu knüpfen, statt es von unsicheren und die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitenden Begriffsconstructionen abhängig zu machen. Die genannten Schriften sind besonders interessant wegen ihres äusserst scharfen Gegensatzes zum System der reinen praktischen Vernunft. Kant betont hier die Gefühlsgrundlage des sittlichen Lebens, die Teilnahme der Neigungen an der Verwirklichung des Sittengesetzes mit demselben Nachdruck mit dem er später das Sinnliche beinahe zum Widersittlichen macht. In den „Bemerkungen zu den Beobachtungen“ finden wir das offene Bekenntnis des Philosophen zur Rousseauschen Lehre von der angeborenen Anlage zum Guten, teils unmittelbar anklingend an Rousseausche Wendungen, teils in weiterer Fortbildung seiner Gedanken. Und ebenso sind die „Träume eines Geistersehers“ beherrscht von diesen Ideen. „Enthält das Herz des Menschen,“ so heisst es in letztgenannter Schrift, „nicht unmittelbar sittliche Vorschriften, und muss man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäss zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?“ (VII. 106.) Und vom wohlgearteten Menschen heisst es: „Wenn er an eine Vergeltung vermittelst der Vorstellung

vom oberen Wesen denkt, so sagt er: vielleicht ist es hier, vielleicht im andern: man muss gut sein und das Übrige erwarten." (XI. S. 228). Die natürliche Empfindung ist dem Philosophen „zureichend zu aller Pflichtausübung dieses Lebens." (Ebenda.) Oft betont er daher vom pädagogischen Gesichtspunkt, dass man durch die Kultur der Empfindung das Sittliche entwickeln müsse: „Der einfältige Mensch hat sehr früh eine Empfindung von dem was recht ist, aber sehr spät oder garnicht einen Begriff davon. Jene Empfindung muss weit eher entwickelt werden als der Begriff, lehrt man ihn früher entwickeln nach Regeln, so wird er niemals empfinden. (Ebenda S. 230.) Dieser Gedanke wird an verschiedenen Stellen derselben Schrift weiter ausgeführt, indem z. B. geraten wird, (S. 230) die Lüge unmittelbar hässlich zu schildern und sie keinen anderen Regeln der Moralität z. B. der Pflicht gegen Andere unterzuordnen. Und an anderer Stelle heisst es: „Es ist sehr lächerlich zu sagen: „Ihr sollt andere Menschen lieben", sondern man muss vielmehr sagen: Ihr habt guten Grund, Euren Nächsten zu lieben." (S. 240.) Gewiss sind es Rousseaus Worte gewesen, welche Kant anregten, diese pädagogischen Lehren auszusprechen, die den Zögling doch keineswegs zu jener „Notwendigkeit des Zweckes" führen, welche der Philosoph schon im Jahre 1763 als das Wesen des sittlichen Imperativs bezeichnet hatte. Im Emil (Übers. Denhard S. 110 I) heisst es: . . „Deshalb müssen die Wörter gehorchen und befehlen und noch mehr die Ausdrücke Pflicht und Schuldigkeit aus seinem Wörterbuche gestrichen werden" — der spätere Pädagoge der praktischen Vernunft fordert dagegen, dass die Menschenliebe zuerst als Maxime der reinen Vernunft, als kategorischer Imperativ eingeflösst werden solle — das sympathische Gefühl soll sich erst daran anschliessen. Das Mitwirken der Neigung im sittlichen Handeln ist ein Ausdruck des Radikal Bösen in der Menschennatur.

Um den ausserordentlichen Gegensatz in der Schätzung der Neigungen, welche die vorkritische Ethik Kants von dem späteren System trennt, noch stärker zu beleuchten, will ich

an dieser Stelle einige der erwähnten, mir von Prof. Erdmann überlassenen Reflexionen Kants veröffentlichen. Dieselben sind unverkennbar in die erste Hälfte der sechziger Jahre, in die Zeit des grössten Einflusses von Rousseau zu datieren. In ganz besonders naher Übereinstimmung mit Rousseau stehen vor allem die folgenden Bemerkungen: „Die Beschaffenheit des moralisch guten Willens ist Wohlverhalten, ist Tugend wenn es aus Neigung geschieht und Gottesfurcht, wenn es aus Gehorsam gegen Gott geschieht.“ Und ferner: „Die Tugend in guter Laune. Je mehr dabei der Mensch ängstlich oder gravitätisch thut, desto mehr beweist er, dass sie nicht mit seiner Neigung verbunden sei und dass es ein Zwang bei ihm sei.“ Hier also sieht Kant es gerade als eine Werterhöhung des Handelns an, wenn der ganze Mensch mit dem Siftengesetz übereinstimmt. Es giebt wohl in der ganzen vorkritischen Periode Kants kaum eine Reflexion, die in stärkerem Gegensatz zu der ethischen Wertlehre der Kritik der praktischen Vernunft stände, wie gerade diese. In gleichem Sinne heisst es dann weiter. „Ob es wohl für eine Lobeserhebung würde angesehen werden, wenn man von Jemanden sein boshaftes neidisches Gemüt beschriebe und hinzusetzte, dass er sich gleichwohl zu guten frommen Sitten gezwungen habe?“ Man erinnert sich hier der eigentümlichen Lehren des späteren moralphilosophischen Systems, nach denen wahrhaft sittlich nur derjenige handelt, der sich ohne Mitwirkung sympathischer Antriebe rein aus Achtung für das Gesetz zu wohlwollenden Handlungen zwingt. Höchst merkwürdig ist eine längere Reflexion, welche, ganz abgesehen von ihrem Gegensatz zur kritischen Ethik, sich selbst gegen diejenige sittliche Wertschätzung wendet, die Kant bei der Schilderung des Melancholikers in den „Beobachtungen“ als die seinige verraten hat.

Es scheint mir dies die ausserordentliche Stärke des Eindrucks von Rousseaus Evangelium der Natürlichkeit zu beweisen — welche Natürlichkeit nun auch im sittlichen Leben zur Geltung gebracht werden sollte. „Die Jugend“ so heisst es hier „hat gerne ernsthafte, erhabene und tragische (ideale)

Rührungen, das Alter das Lachen, das Empirische die Klugheit und die Fröhlichkeit. Es giebt einen Geist der Schreibart, das Verachtungswürdige auf eine lächerliche Weise erhaben, das Boshafte auf eine spottreiche Art edel und liebenswert, die Faulheit als lächerlich verdienstvoll zu schildern Dagegen das Unglück mit einer lächelnden und beurteilenden Art, den Schmerz in das Herz des Lesers einzudrücken, die erhabenste Tugend als Thorheit und das Kleine über das Grosse. Dieses sind die Pfeile, die sich tief in das Herz eindrücken, den Menschen das sanfte heitere Gemüt geben, was keine hochstrebende, sondern familiäre Grundsätze der Tugend befolgt denn die Grösse in der ernsthaften Denkungsart ist nicht für den Menschen, der am besten thut, wenn er, da alles um ihn Kleinigkeit ist, sich eher gewöhnt das Laster zu verachten, als es zu hassen und mehr Leichtigkeit im Wohlverhalten und Ekel im Gegenteil als Heldentugend zu suchen. Wie sehr wäre zu wünschen, dass das deutsche Genie ... (fehlt) .. Es wird den Vorteil haben, dass seine Denkungsart mit jedem Alter besser stimmte, dass der Verstand ein weiteres Feld bekäme, den Witz zu begleiten und dass auch sogar der Gegenstand, den man lieber entfernt, als den Leidenschaften zu nahe bringt, unter dem lächelnden und gutherzigen Spotte der Vernunft auf seine wahre Grösse herabgesetzt würde und daraus ein tröstender Gedanke, welcher das Alter fröhlich macht entspringe: Dass man doch endlich Alles zur Tugend und Gluckseligkeit geleitet habe.“ Wir sehen, Kant bezeichnet hier entschieden jenes ethische Temperament, das er in den „Beob.“ als Besonderheit des Sanguinikers feststellt — das sanfte heitere Gemüt, welches familiäre Grundsätze der Tugend befolgt — als die dem Menschen angemessenste und zuträglichste Art, das Sittliche zu verwirklichen und zu fördern. „Denn die Grösse in der ernsthaften Denkungsart ist nicht für den Menschen.“ Wie weit Kant unter solchem Einflusse Rousseaus davon entfernt ist, in der Sinnlichkeit ein verhängnisvolles Hemmnis des Sittlichen zu sehen, das erkennen wir im weiteren noch besonders deutlich aus einer Reflexion, welche sogar in den

bösen Trieben des Menschen nur Willensrichtungen sieht, die zuletzt doch zur Verwirklichung des Guten führen. Es heisst dort: „Altar dem Neide (Eifersucht, Missgunst) der Feigheit, der Verstellung und dem Misstrauen. Das Gute entspringt eigentlich nur aus dem Guten und das Böse nur aus dem Bösen: generatio univoca, non alquivoca. Aber das Böse kann sich nicht erhalten und indem es die Triebe der Selbsterhaltung bewegt, so treibt es die Keime des Guten, sofern es in der Bekämpfung des Bösen besteht. Tugend — sie ist in uns ein Bastard oder Blendling der aus der Vermischung des Bösen mit dem Keime des Guten erzeugt ist, hat auch immer etwas von dieser unedlen Abstammung ansich." Kant beruhigt sich hier damit, dass das Gute nie rein geboren wird. Ja er will einen „Altar" für die Mächte, welche den Selbsterhaltungstrieb steigern und dadurch in ihrer letzten Konsequenz doch zur Bejahung der sittlichen Werte führen müssen. Später, zugleich mit der Begründung der Denkbarkeit einer zwiefachen Motivation der menschlichen Handlungen, bekämpft er jene Vermischung des sittlichen Willens mit dem Selbsterhaltungstriebe aufs äusserste; seine Kritik der praktischen Vernunft enthält die Entdeckungen und Methoden, Tugend von „edler Abstammung" deutlich zu erkennen und im Vollbringen rein zu erhalten. Kants Verwandtschaft mit dem französischen Denker zeigt sich nun auch darin, dass ihm die Entdeckung einer angeborenen unbegreiflichen Neigung des Menschen zum Guten einen fester gegründeten Glauben an eine übersinnliche Welt giebt, als alle metaphysischen Träume dies vermögen. Rousseau widerlegte den Materialismus durch die Thatsache des Gewissens, des sittlichen Urteils, in welchem nach seiner Überzeugung das Göttliche und Unsterbliche in die Sinnenwelt hineinragt und uns die religiösen Hoffnungen verbürgt. In Übereinstimmung mit diesen Gedanken entwickelt nun auch Kant schon in der vorkritischen Periode jenen Begriff des moralischen Glaubens, der später tiefer begründet aus seinen kritischen Untersuchungen hervorwächst. In den „Träumen eines Geistersehers" (VII S. 106) scheint es ihm „der Natur und der Reinigkeit der Sitten ge-

mässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt." .... Schon hier also findet sich jener tiefe und wertvolle Gedanke der kantischen Moralphilosophie, dass nämlich die Religion von der Moral und nicht die Moral von der Religion abhängig sei. In dieser Überzeugung kann der Philosoph denn auch, als Lehrer der Lebensweisheit, den Menschen auffordern, der Metaphysik den Rücken zu kehren und „alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Sorge müssiger Köpfe" zu überlassen. „Sie sind uns in der That gleichgültig" (106). Diese Stimmung entspringt einer Ethik, die fest im Diesseits wurzelt und die religiöse Gewissheit erst auf dem Grunde des ethischen Handelns auferbaut. —

In den sämmtlichen bisher besprochenen moralphilosophischen Ausführungen tritt Kant nicht wesentlich aus dem Gedankenkreise Rousseaus und der Engländer und Schotten heraus; er beschreibt zwar das moralische Gefühl näher in einer seiner ethischen Lebensstimmung entsprechenden Weise — aber er versucht noch keine Auflösung für jenen Begriff der absoluten Verbindlichkeit, welcher sich mit dem sittlichen Impulse verbindet. Und doch hatte der Philosoph schon in der Schrift über die Deutl. d. Grunds. d. natürl Theol. u. Moral darauf hingewiesen, dass der Fortschritt wissenschaftlicher Ethik mit der Verdeutlichung jenes Grundbegriffs zu beginnen habe. Das Ungenügende der Versuche der britischen Denker, welche zu präcisieren und fortzuführen er in der bekannten Vorlesungsankündigung versprach, lag ihm gewiss auch darin, dass jene nicht weit genug in den inneren Menschen vorgedrungen waren, um festzustellen, auf welche Zusammenhänge denn jener unauflösliche d. h. aus dem System der individuellen Zwecke nicht begreifliche Wert hinweise. So beschrieb Hume in scharfsinniger Weise die Gefühlsrichtungen, welche den Menschen treiben, sein Handeln mit den Glücksbedingungen seiner menschlichen Umgebung auszugleichen — aber auch er blieb die Antwort schuldig auf die

Frage, woher der eigentümlich autoritative Charakter komme, welcher gerade die sittlichen Impulse gegenüber allen anderen Trieben und Willensrichtungen auszeichnet. Eine umfassende Antwort auf diese Frage giebt Kant erst mit seiner Kritik der praktischen Vernunft. Aber auch schon in den Schriften der vorkritischen Periode finden sich einige Ausführungen, in welchen der Philosoph durch jene vertiefte Problemstellung zur Ergebnissen gelangt, welche eine für seine Zeit völlig neue Beleuchtung auf die Ursachen des kategorischen Charakters der sittlichen Verbindlichkeit werfen. Ich habe hier eine Stelle aus den „Träumen eines Geistersehers“ (VII S. 54 ff.) im Auge, deren Reflexionen, wie ich glaube, in der bisherigen Betrachtung der kantischen Ethik noch nicht genügend gewürdigt worden sind. Sie deuten nämlich in kurzen Zügen auf die einfache Lösung hin, welche die moderne sozialpsychologische Methode der Ethik dem Problem des kategorischen Imperativs hat zu teil werden lassen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz den betreffenden Gedankengang. Kant untersucht hier, ob eine solche geistige Gemeinschaft, wie sie von Metaphysikern und Geistersehern geträumt wird, nicht durch eine unmittelbare und allgemein zugestandene Beobachtung und auf Grund der uns bekannten Kräfte und Wirkungsweisen nachweisbar sei. Er findet in der That eine solche Gemeinschaft, eine solche Wechselwirkung immaterieller Kräfte im menschlichen Zusammenleben verwirklicht. Es zeigt sich ihm, dass es unter den Motiven unseres Handelns einige giebt, welche sich nicht auf die Förderung unseres eigenen Daseins beziehen, sondern ihren Ausgangspunkt gleichsam ausserhalb des Individuums haben und auf ein ausserindividuelles Ziel leiten. Unsere Selbstsucht wird eingeschränkt durch einen unerklärlichen Drang, der uns unsere Handlungen mit dem Wohle unserer Mitmenschen in Einklang zu setzen treibt und, mächtiger als alle eigensüchtigen Triebe, einen anderen Ursprung haben muss als unsere nur von dem Streben nach Glückseligkeit getriebene engere Individualität. Wir sehen hier schon die Fragestellung, welche der Philosoph der reinen praktischen Vernunft nicht anders

zu beantworten weiss als mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt mit einer anderen Causalität als derjenigen, in welcher das sinnliche Individuum steht. In der hier behandelten vorkritischen Schrift aber hält Kant es noch nicht für nötig, die Maschinen einer anderen Welt anzusetzen. Jenes „starke Gesetz der Schuldigkeit“ bedeutet ihm hier nicht anderes, als unsere Abhängigkeit von dem allgemeinen übergreifenden Willen der Gemeinschaft, der mit unserem eigenen Wollen zusammenfliesst, weil wir ja selbst Glieder jener Gemeinschaft sind und uns ihr Wille naturgemäss als der höhere und umfassendere, als der unser Dasein tragende gegenübertritt. Wir sehen „uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens“, der uns nötigt unsere Absicht zugleich auf Anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten“. Durch diese mehr oder minder bewusste Ausgleichung des allgemeinen Willens und des Privatwillens entsteht nach Kant die moralische Einheit des sozialen Zusammenlebens — jenes Reich der Zwecke, welches der Philosoph später nur durch die Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft zur Erfüllung kommen sieht. Da die geschichtliche und sozialpsychologische Betrachtung des sittlichen Lebens erst ein Gesichtspunkt der neueren Gesellschaftswissenschaft ist, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn Kant jenes Zusammenwachsen, jene Wechselwirkung von individuellem und sozialem Willen nicht aus den besonderen Gesetzen der psychischen Entwicklung begreiflich zu machen weiss, sondern eine allgemeine Naturkraft zur Erklärung heranzieht. Er verwertet hier nämlich jenen Gedanken Hutchesons, dass jenes allgemeine Wohlwollen, welches den Menschen zum Menschen zieht, eine Kraft von ähnlicher Wirkungsweise wie die Gravitation sei. Kant wendet diesen Gedanken nun in dem Sinne, dass er die Abhängigkeit des Privatwillens vom Willen der Gemeinschaft bewirkt sein lässt durch eine Art von Gravitation der „denkenden Naturen“ in einen moralischen Mittelpunkt und die empfundene Abhängigkeit des Einzelwillens vom sozialen Willen als das sittliche Gefühl bezeichnet.

Wir sehen, dass Kant in der That nur die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des sittlichen Bewusstseins fehlt, um den richtigen Gedanken der beständigen Ausgleichung des individuellen und des umfassenderen sozialen Willens zu einfacher Erklärung des Pflichtbewusstseins zu verwerten; so aber schien ihm jene Reflexion über die Geistergemeinschaft innerhalb des sozialen Lebens nur als eine Spielerei, welche er nicht weiter verfolgte und welche ihm zu einer Grundlegung der Ethik nicht reif zu sein schien — umsomehr, als das pädagogische Interesse bei ihm immer mehr in den Vordergrnnd trat und der Nachweis der notwendigen Giltigkeit der moralischen Verbindlichkeit ihm wichtiger erschien als ihre Entstehungsgeschichte. Die eben behandelten Ausführungen zeigen jedoch wieder, wie stark die dem eigentlichen Eudämonismus entgegen gesetzte Grundansicht Kants von dem absoluten Unterschied von Gut und Böse schon hier ausgeprägt ist: Das Sittliche gehört einer durchaus entgegengesetzten Motivationsweise an als das Glückseligkeitsstreben des Menschen; der Mensch hat einen doppelten Willen: den Willen zum Glück und den Willen zur Gemeinschaft — zur allgemeinen gesetzgebenden Form des Handelns. Dieser Dualismus verschärft sich, er führt zum Vorsatz einer schärferen Scheidung vom Sinnlichen und Intellektuellen in der Moral — welche Scheidung in der That nicht nur ein theoretisches Bedürfnis bei Kant, sondern auch der Ausdruck eben jenes Strebens nach Auseinanderhaltung einer zwiefachen Motivation des Handelns ist. Mit dieser Entwicklung tritt Kant immer weiter aus der Sphäre des britischen Einflusses heraus; während Rousseaus Ideen fortwirken; denn auch der Genfer Denker hatte aus der Hingabe des Menschen an das Sittengesetz auf die Doppelnatur unseres Wesens geschlossen.

Es sei gestattet, an dieser Stelle wiederum eine der mir von Prof. Erdmann überlassenen Reflexionen zu veröffentlichen, da dieselbe eine merkwürdige Übereinstimmung mit den eben besprochenen Betrachtungen aus „den Träumen eines Geistersehers" hat und meiner Ansicht nach in die zweite Hälfte der sechziger Jahre zu setzen ist — ein späteres Datum ist

nicht wahrscheinlich, weil hier noch das „sentiment“ der britischen Philosophen verwertet wird, von welchem sich Kant in der Dissertation des Jahres 1770 ausdrücklich lossagt. „Das geistige Gefühl“ — so heisst es in dieser Reflexion — „beruht“ darauf, dass man seinen Anteil in einem idealen Ganzen empfindet z. B. die Ungerechtigkeit, die einem widerfährt, trifft im idealen Ganzen auch mich. Das ideale Ganze ist die Grundidee der Vernunft sowohl als der damit vereinigten Sinnlichkeit. Das ist der Begriff a priori, wovon das für Jedermann richtige Urteil abgeleitet werden muss. Das moralische Gefühl selbst in den Pflichten gegen sich selbst sieht sich in der Menschheit und beurteilt sich, sofern es an der Menschheit Anteil hat. Die Eigenschaft des Menschen, das Particulare nur im Allgemeinen beurteilen zu können ist das Sentiment. Sympathie ist davon ganz unterschieden und geht blos auf das Particulare, obgleich an anderen; man setzt sich nicht in die Idee des Ganzen, sondern in die Stelle eines Andern.“

Die Definition des sittlichen Gefühles als der Eigenschaft des Menschen, das Particulare nur im Allgemeinen beurteilen zu könuen, ist hier ganz ähnlich jener oben besprochenen, welche die Abhängigkeit des Privatwillens vom sozialen Willen zum Ausgangspunkt nahm. Die ausdrückliche Unterscheidung dieses moralischen Gefühls von der Sympathie, deren Ausgang nicht die Idee des Ganzen, sondern die Vorstellung des einzelnen Mitmenschen ist, zeigt, wie klar sich Kant hier der sozialen Herkunft der eigentlichen Verbindlichkeit des Sittengesetzes bewusst ist. Interessant ist es zu sehen, wie der Philosoph hier den ersten Versuch macht, die intellektuellen Grundlagen des Sittlichen festzustellen und auszusondern. Er nennt das moralische Gefühl ein geistiges, weil es sich knüpft an die Vernunftidee eines idealen Ganzen — welche Vernunftidee das apriorische Prinzip des richtigen Handelns darstellt. Jener allgemeine Wille in den „Träumen eines Geistersehers“, der Kant jedenfalls in seiner Wirksamkeit zu wenig greifbar und demonstrirbar erschien, hat sich hier in die Vernunftidee des idealen Ganzen, sein Absehen von den Privatzwecken des

Individuums in das „apriori“ bestimmende Prinzip verwandelt. Die Vernunft mit ihrer Fähigkeit zu allgemeinen und notwendigen Bestimmungen erscheint hier nunmehr als die Repräsentantin jenes „allgemeinen Willens“ im Menschen. Der Schritt von dem Standpunkte dieser Reflexion ist nicht mehr weit zu der Lehre der Dissertation des Jahres 1770, dass die obersten Grundsätze des Sittlichen zu den reinen Vernunfterkenntnissen gehören. Leider besitzen wir aus den sechziger Jahren keine weiteren Dokumente, welche uns die Gedankenentwicklung genauer urkundlich belegen, deren Ergebnis die in jener Dissertation enthaltene schroffe Absage an Shaftesbury und seine Anhänger ist. „Philosophia igitur moralis“ so sagt Kant hier (I S. 313) „quatenus principia Dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis ant taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, ut Shaftesbury et asseclae.“ Wir haben hier die bedeutsamste Wendung der kantischen Ethik vor uns. Die Überzeugung ist bei dem Philosophen durchgebrochen, dass die Prinzipien der Moral nicht durch das Gefühl gegeben werden können, sondern durch die Vernunft entschieden werden müssen. Aber beachten wir von vornherein: die Vernunft als Representantin des sozialen, des allgemeingesetzgebenden Willens — keineswegs als die vom Individualwillen geleitete verstandesmässige Berechnung. Es wäre gänzlich verfehlt, zu glauben, dass diese Annahme der Vernunftgrundlage des Sittlichen etwa eine Rückkehr zur Wolfschen Schule und ihrer Art, die Moral auf das Erkenntnisvermögen zu basieren, darstelle. Was Kant von den Britten fernhielt, das liess ihn auch nicht zu Wolf zurückkehren: Beide Richtungen haben das gemein, dass die Entscheidung für das Sittliche von dem sinnlichen Teil unseres Wesens ausgeht — das Erkenntnisvermögen steht in der Wolfschen Ethik auch nur im Dienste des Glückseligkeitstriebes. Sobald nun Kant auf den Standpunkt tritt, dass das Sinnenwesen im Menschen stets nur der Ausgangspunkt von Einzelzwecken sei, sobald

er sich klar wird, dass die Sinnlichkeit die Dinge nie an sich berühren, also auch das Gute nicht an sich, sondern nur eben in Beziehung auf das Individuum und seine Förderung erfassen können — von diesem Augenblicke an sieht er zwischen Shaftesbury, Epicur und Wolf keinen wesentlichen Unterschied mehr: Sie gehen alle fehl, weil bei ihnen die Lust dem Gesetze vorangeht und damit die Verwirklichung des Sittlichen zu einer That des sinnlichen Individuums wird. Dieses aber kennt keine absoluten Zwecke.

Die Ursachen dieser Wendung der kantischen Ethik sind nicht einfacher Art. Es sind gleichzeitig Bedürfnisse des Erkennens und des Wollens, welche den Philosophen trieben, die moralischen Wahrheiten aus der Vernunft statt aus Gefühlsentscheidungen entspringen zu lassen. Was zunächst den Anteil der praktischen Bedürfnisse betrifft, so ist es Kants Streben nach Befestigung des Lebens mit dauernden Gedanken, nach Unabhängigkeit von augenblicklichen Regungen, welches ihn schon in der frühesten Periode seiner Moralphilosophie in der Unterordnung des Neigungslebens unter Grundsätze das Wesen der Tugend sehen lässt. Und dieses Bedürfnis findet sich schliesslich auch von der Hingabe an jenes „erweiterte Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur" nicht mehr befriedigt; es begehrt nach einer Lebensordnung welche ihre Grundlagen unabhängig von der zufälligen Beschaffenheit des Subjekts und seiner schwankenden Gefühlsdisposition in der Notwendigkeit und objektiven Giltigkeit reiner Vernunftbestimmungen hat. Kant sucht in der Moral ein Mittel zur Freiheit; das sittliche Leben soll die absolute Selbstthätigkeit des Menschen verwirklichen, es soll in seinen Motiven unabhängig von den Gegenständen sein und eben dadurch den Menschen „von der Knechtschaft der Sachen" befreien. „Wenn das Gute, das wir an uns haben, nicht auf Grundsätzen beruht, so ist es vergänglich und nichts nütze" — so heisst es in einer vor der Kritik der reinen Vernunft nachgeschriebenen Vorlesung Kants über Anthropologie (herausg. v. Starke 1831. S. 249) das persönliche Motiv der Abwendung Kants von der Gefühlsmoral tritt hier deutlich her-

vor: dem blossen Gefühl kann sich der nach seelischer Freiheit strebende nicht anvertrauen.

Diese eigenen stark ausgeprägten moralischen Bedürfnisse sind es zugleich, welche den Philosophen weitertreiben zu jener vertieften Auffassung des Moralischen als eines nicht durch die individuellen Zwecke hervorgebrachten Wertes, als einer Motivation durch einen allgemeinen Willen oder die ‚Vernunftidee eines idealen Ganzen". Und diese Entdeckung, dass jene im Wesen des Sittlichen liegende „Notwendigkeit des Zweckes" auf ein ausserindividuelles Bestimmtwerden unserer Handlungen hinweise — diese Entdeckung ist es vor allem, welche Kant dazu treibt, eine von der Sinnlichkeit unabhängige Ethik zu begründen.

Was nun den Anteil betrifft, welchen die theoretischen Bedürfnisse an jenem völligen Wechsel der moralphilosophischen Methode haben, so erkennen wir vor allem aus dem Briefwechsel Kants mit Herz und Lambert, dass der Philosoph insofern stets ein Anhänger Wolfs geblieben ist, als auch ihm als Ideal seiner Wissenschaft ein System reiner Vernunfterkenntnisse vorschwebt. Wenn er in den Schriften der sechsziger Jahre die rein begriffliche Forschung zurücktreten lässt, so geschieht dies nicht, weil er etwa die Wolfsche Methode durch die anthropologische und psychologischen Methoden jener Periode zu ersetzen gedachte, sondern weil es ihm klar geworden war, dass die bisherige dogmatische Disciplin für ihre Einsichten noch keineswegs jene Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit beanspruchen dürfe, welche vom Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis untrennbar sei. In dieser Überzeugung wendet Kant sich in den „Träumen eines Geistersehers" gegen die Anmassungen und „lärmenden Lehrverfassungen" der Metaphysik; aber er empfand selbst diesen Mangel tief und sein Nachdenken war beherrscht von dem Bestreben zu einer Reform der philosophischen Methode, welche zu echt rationellen Erkenntnissen im Sinne streng objektiver Giltigkeit führen sollte. Schon im Jahre 1765 spricht er in einem Brief an Lambert von seinen Versuchen zu einem exakteren Betriebe der Metaphysik, welche ihn

demnächst zur Veröffentlichung einer Schrift über die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit führen würden. In diesem Briefe giebt er der Hoffnung Ausdruck, dass die damalige Auflösung der Philosophie in ein schöngeistiges Geschwätz ohne Methode nur der natürliche Verwesungsprocess eines überlebten Systems sei, welcher für ein neues gesundes Leben Platz schaffe. In einem Briefe an Mendelsohn (1766) verwehrt sich Kant ausdrücklich gegen eine etwaige Missdeutung seiner Angriffe gegen die Metaphysik: Er sagt: „Ich bin soweit entfernt, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, für gering oder entbehrlich zu halten. dass ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube. ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen, überzeugt bin, dass sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme....“ Es ist klar, dass diese Bestrebungen zur Neubildung eines streng objektiven Systems reiner Erkenntnisse viel dazu beigetragen haben, auch die obersten Grundsätze der Moral auf apriorische Erkenntnisse zurückzuführen, — eine wissenschaftliche Philosophie der Moral war für Kant garnicht anders denkbar. Vergessen wir jedoch nicht, dass auch hier eine Wechselwirkung vorliegt. Gerade Kants vorhin erwähnte Ansicht, dass das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes auf Metaphysik beruhe, zeigt uns, dass auch jener Drang nach rationaler Erkenntnis bei Kant stets Nahrung erhält aus dem praktischen Bedürfnis, die von der Erfahrung unabhängige Verbindlichkeit des Sittlichen auch entsprechend a priori zu begründen. Immer deutlicher wird er sich bewusst, dass die psychologische Begründung „der Reinigkeit der Sitten“ Abbruch thue, dass die empirische Methode überhaupt nicht Normen des Handelns feststellen könne, die eine Notwendigkeit des Zweckes enthalten und also vor aller Erfahrung des Erfolges gelten. Daher also die hohe praktische Bedeutung, welche der Philosoph seiner Neubegründung einer Methode der apriorischen Forschung beimisst. Und wir werden sehen, wie die Ausbildung dieser Methode fortwährend in ihrer Richtung beeinflusst, in ihren Ergebnissen

getrübt worden ist eben durch jene moralphilosophischen Interessen. So gewinnt die Lehre von der kosmologischen Freiheit nur durch ihre Verwendung für die Grundlegung des sich unabhängig von der Erfahrung verwirklichenden Sittengesetzes jene starke Bedeutung, welche der Gang der theoretischen Untersuchung ihr niemals gegeben haben würde und so allein ergiebt die Einschränkung des Gebrauches der Prinzipien der Sinnlichkeit auf mögliche Erfahrung schliesslich jenen Wertunterschied des Dinges an sich von der Erscheinung, der die stärkste Anlockung zu erneuten Bemühungen einer dogmatischen, die Erfahrung missachtenden Philosophie verschuldet hat. Moralphilosophisch war dieser Wertunterschied für Kant unentbehrlich: Nachdem er alle Gefühlswerte für die Gesetzesbefolgung ausgeschieden hatte, um die Unabhängigkeit von der Erfahrung herzustellen, blieb ihm nichts übrig als die Welt der Dinge an sich als Wert darzustellen — denn nur so konnte es gelingen, dem Menschen ein Interesse dafür einzuflössen, dass er sich als Glied der intelligibeln Welt bethätige, statt in der Verkettung der sinnlichen Naturordnung aufzugehen.

Wir sehen also aus solcher Wirksamkeit der praktischen Impulse in Kants theoretischer Philosophie, dass die Einführung der begrifflichen Methode in die Ethik nur zum geringsten Teil eine Wirkung der beginnenden Reform der Metaphysik ist, sondern aus der inneren Entwicklung der kantischen Ethik hervorgeht, die selbst den stärksten Anstoss zur Grundlegung reiner Erkenntnis giebt.

Bei den Versuchen, diese dringende Forderung zu befriedigen, schwebt dem Philosophen stets der Wolfsche Gedanke der scharfen Trennung eines reinen und eines empirischen Teils der Erkenntnis vor, wenn er auch längst erkannt hat, dass diese Trennung bei Wolf selbst gänzlich oberflächlich und ohne jede Einsicht in die Natur und den Umfang unseres Erkennens vollzogen sei. Gerade dieser Umstand hatte ihn ja an der Metaphysik verzweifeln lassen. Im Jahre 1769 glaubt der Philosoph jedoch einen neuen fruchtbaren Gesichtspunkt für die exakte Aussonderung eines reinen Teils der

Erkenntnis entdeckt zu haben; er hat in Verfolg der Newtonschen Lehre vom absoluten Raum als der Grundlage all unserer Raumbestimmungen den Grundgedanken gefasst, dass Raum und Zeit nicht an sich, sondern nur als die sinnlichen Erscheinungsformen der Dinge existieren; hier knüpft nun der eigentümliche erkenntnistheoretische Standpunkt der Dissertation des Jahres 1770 an, welcher einen Dualismus unserer Weltauffassung zu begründen sucht: Sobald wir unsere Begriffe von allen Zuthaten der sinnlichen Anschauungsform befreien, richtet sich unsere Erkenntnis auf die Dinge an sich, welche der Sinnlichkeit nur zeitlich und räumlich erscheinen. Die dogmatische Oberflächlichkeit der Wolfschen Metapkysik sieht Kant nun darin, dass in derselben nicht die Grenzen der Giltigkeit der Prinzipien der Sinnlichkeit bestimmt seien — wodurch Wolf die rationelle Erkenntnis verwirrt habe. Für Kant ist damals die scharfe Trennung der rationalen und sinnlichen Auffassung der Welt, von welcher nur die erste die Dinge an sich wiedergiebt, die erste Aufgabe einer metaphysischen Propädeutik. Diese Trennung scheint ihm einen neuen fruchtbaren Gesichtspunkt zur Begründnng streng rationeller und objektiv giltiger Erkenntnis zu geben. Für das Verständnis der kantischen Philosophie ist es nun wichtig, zu bemerken, dass Kant diese nene Grundlegung reiner Vernunfterkenntnis sofort in den Dienst einer rationalen Behandlung der ethischen Prinzipien zu stellen strebt. Die Dissertation selbst tadelt, wie wir gesehen haben, diejenige Richtung der Moralphilosophie, welche die streng allgemeinen und notwendigen Sätze der Moral mit den Prinzipien der sensiblen Welt gestützt und dadurch Verwirrung angerichtet habe. Noch im Herbst desselben Jahres 1770 spricht Kant in einem Brief an Lambert die Absicht aus, im Winter mit der Untersuchung über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind, zu beginnen. Wir sehen, dass die spätere Grundlage zur Metaphysik der Sitten nicht erst ein Versuch ist, die in der Kritik der reinen Vernunft gewonnenen Gesichtspunkte praktisch zu verwerten, sondern dass bei Kant von Anfang an die praktische Meta-

physik von gleicher Wichtigkeit gewesen ist wie die theoretische. Das wissenschaftliche Interesse an der rationellen Systematisierung der Erkenntnis trifft bei ihm zusammen mit den praktischen Beweggründen, welche eine exakte Begründung der objektiven Giltigkeit des Sittlichen fordern. Ja wenn Lambert in jenem Briefe von Kant erfährt, dass derselbe durch den geplanten Versuch einer reinen Moral „den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen“ würde, so ist das wieder ein Beweis dafür, dass das Interesse an der erkenntnisstheoretischen Reform in der That wesentlich durch den Wunsch bestimmt war, die Begründung der Moralprinzipien von der Empirie unabhängig zu machen. Kant fand, dass die moralischen Urteile in ihrer strengen Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit auf eine von der Erfahrung unabhängige Geltung hinweisen, zu einem System reiner Vernunfterkenntnisse gehören, er empfand, dass ihre Ableitung aus einem Gefühl jenem Charakter der Strenge und objektiven Giltigkeit Abbruch thue: Da konnte nur eine neue sichere Methode der reinen Philosophie helfen. Seine Überzeugung von der hohen praktischen Bedeutung der dann zunächst in der Dissertation gewonnenen neuen Methode spricht er deutlich im Jahre 1771 in einem Briefe an Herz aus: „Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe.“ Diese gleiche Beteiligung des praktischen Interesses an der Reform der Metaphysik lässt bei Kant daher auch den Plan entstehen, in einer neuen Untersuchung über die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft die neue Methode durch eine gleichzeitige neue Grundlegung theoretischer und praktischer Philosophie zu verwerten (Brief an Herz Juni 1771). Er kommt jedoch bald zu der Erkenntnis, (Brief an Herz Febr. 1782) dass er über die Beziehung des reinen Denkens zu den Gegenständen

erst völlig im Klaren sein müsse, bevor er an den Neubau der rationellen Moralwissenschaft gehen könne. Während der auf jene Frage bezüglichen erkenntnistheoretischen Untersuchungen, welche ihn zur Kritik der theologischen Fundamente der Moral führen, gewinnt seine Überzeugung von dem Werte seiner Untersuchungen für die praktischen Zwecke der Menschheit nur noch mehr Festigkeit. In dem Bewusstsein, an die Stelle des unzureichenden Alten dauerhaftere Grundlagen legen zu können, schreibt er an Herz, dass er durch seine Umgestaltung der Methode der Philosophie eine für „Religion und Sitten weit vorteilhaftere“ Wendung zu geben hoffe.

Es lässt sich aus allen diesen Äusserungen vermuten, dass die Untersuchungen zur Reform der metaphysischen Erkenntnis überhaupt begleitet gewesen sind von Arbeiten zur Neubildung der Moralwissenschaft — im Sinne jener Scheidung reiner und empirischer Prinzipien. Der Briefwechsel mit Herz bestätigt diese Vermutung. Der Philosoph scheint die in der Dissertation gewonnenen Gesichtspunkte sofort auf die praktischen Probleme angewendet zu haben. Im Jahre 1772 berichtet er an Herz, dass er es „in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral schon ziemlich weit gebracht“ habe. Doch will Kant, wie es in einem späteren Briefe an Herz heisst, sich durch keinen Autorkitzel verleiten lassen, seine darauf bezüglichen Versuche zur Veröffentlichung auszuarbeiten — um nicht bei der Vollendung der Hauptarbeit aufgehalten zu werden. Er will „zuerst den dornigen und harten Boden der Metaphysik eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei machen“, er hat eingesehen, dass die Neubildung apriorischer Einsichten eine Transscendalphilosophie, eine gründliche Untersuchung der Beziehung der Begriffe auf Gegenstände zur Voraussetzung hat. Dass er trotzdem nicht ablässt, die Errungenschaften seines Nachdenkens über die Reform der reinen Vernunfterkenntnis für die Fragen der praktischen Philosophie umgehend fruchtbar zu machen, lässt sich aus einer im Jahre 1776 an Herz gerichteten Mitteilung vermuten: „Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl

hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbarer Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesammt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm zurückgehalten. . . . .

Leider gaben uns die bisher veröffentlichten Schriften Kants gerade von dieser wichtigen Epoche des Übergangs von der psychologischen Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten nur spärliche Kunde. Eine kurze Beleuchtung auf diese Entwicklung wirft nur jener bekannte, wahrscheinlich aus dem Jahre 73 stammende Brief an Herz, wo Kant mit näherer Begründung die Wertlosigkeit blosser reiner Verstandesbegriffe für die Moralwissenschaft betont. Kant hat hier jenen schroffen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gemässigt, welchen er in der Dissertation als unentbehrlich für die ethische Prinzipienlehre hingestellt hatte — und zwar steht diese Wendung jedenfalls in Zusammenhang mit dem damaligen Umschwunge seiner theoretischen Forschung hinsichtlich der Beziehung reiner Begriffe auf Gegenstände. Wie der Brief an Herz aus dem Jahre 1772 zeigt, hatte Kant damals bereits eingesehen, dass Begriffe ohne Anschauungen leer sind; er hatte die Möglichkeit einer Erkenntnis durch reine Begriffe aufgegeben. Dieser Einsicht geht nun parallel eine neue ethische Problemstellung: der Philosoph hält zwar fest daran, dass die obersten Grundsätze der Moral intellektuell sein sollen — aber es ist ihm klar, dass auch auf moralischem Gebiete der Begriff nur durch eine gerade Beziehung auf die ersten Triecfedern der Sinnlichkeit zur Anwendung kommt: „Der oberste Grund der Moralität muss Bewegkraft haben, muss im höchsten Grade wohlgefallen.“

Wir sehen, Kant reisst sich keineswegs mit einem Mal von der bisherigen psychologischen Begründung der Moral los, wie es nach den Bemerkungen der Dissertation gegen Shaftesbury scheinen könnte. Die Frage, wie das Vernunftgesetz praktisch werden könne, wird noch nicht mit dem Hinweis auf das Mysterium der transcendentalen Freiheit entschieden, sondern mit psychologischen Lösungen beantwortet.

— nur das steht fest, dass das oberste Kriterium der Moral intellkuelt, nicht sinnlich ist.

Es wäre interessant, nun näher verfolgen zu können, in welcher Weise sich die Scheidung von Sinnlichem und Intellektuellem in der Moral weiter entwickelt, in wieweit der Fortschritt der erkenntnistheoretischen Hauptuntersuchung die moralphilosophischen Begriffe beeinflusst und welche Gründe schliesslich zu dem rein formalen System der Ethik führen.

Ich hoffe nun, den Nachweis liefern zu können, dass sowohl das eingangs erwähnte moralphilosophische Fragment, welches Reicke herausgegeben hat, — wie auch mehrere der Reflexionen, welche mir von Prof. Erdmann überlassen sind, aus jener Zeit des Überganges stammen und somit einen wichtigen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der kantischen Ethik liefern. Gleichzeitig glaube ich dann durch diesen Nachweis die Annahme überzeugend machen zu können, dass die psychologischen Darlegungen in den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik ebenfalls aus dieser Zeit stammen, wodurch auch die dort enthaltenen moralphilosophischen Reflexionen für die Kenntniss der bedeutungsvollsten Wendung der praktischen Philosophie Kants von Wert werden.

Die interessanteste und ausführlichste dieser Urkunden ist jedenfalls jenes von Reicke veröffentlichte Fragment. Der Herausgeber hat dasselbe in die achtziger Jahre gesetzt, welche Datierung, wenn sie zutreffend wäre, dem Fragmente seine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung nehmen würde.

Ich werde zunächst versuchen, durch Vergleichung dieses Fragmentes mit der übrigen Entwicklungsgeschichte der kantischen Ethik die Behauptung zu begründen, dass dasselbe etwa in das Jahr 1774 zu setzen ist.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz den wesentlichen Inhalt jenes Aufsatzes.

Wir haben hier keineswegs einen geschlossenen Gedankengang vor uns. Kant pflegte, wie er selbst berichtet, bei seinen philosophischen Conceptionen seine Einfälle zunächst ohne Rücksicht auf eine übereinstimmende Folge niederzuschreiben,

oft sogar widersprechende Annahmen aufzuzeichnen und in ihre Konsequenzen zu entwickeln. Den Charakter solcher erster Conceptionen trägt auch das genannte Fragment. Einen durchgehenden Grundgedanken kann man nur ganz allgemein kennzeichnen. Die betreffenden Untersuchungen bezwecken weniger die Klarlegung sittlicher Thatsachen, als vielmehr die Aufstellung und Begründung eines obersten Moralprinzipes. Beachtenswert ist die Methode. Weit entfernt, ein solches Prinzip metaphysisch zu deduzieren, geht Kant hier vielmehr von der Untersuchung der tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Natur aus und gewinnt aus dem Nachweise einer natürlichen Überordnung dieser Bedürfnisse die Moralität als leitenden Gesichtspunkt alles menschlichen Handelns.

Es kommt Kant darauf an, die Forderung eines von den jeweiligen, empirischen Bedingungen unabhängigen Gesetzes gegenüber allen allgemeinmenschlichen Antrieben und allen besonderen Tendenzen des Individuums mit dem stärksten Gefühlswerte zu umgeben. Um das zu erreichen, muss ein Interesse in Bewegung gesetzt werden, welches stärker als das blos auf zufälligen Bedingungen des auffassenden Subjekts beruhende ästetische Wohlgefallen ist.

Einen solchen Grund für ein objektiv und aus unserer Natur mit Notwendigkeit entspringendes Wohlgefallen am Guten findet Kant in dem Bedürfnis der Seele, die mannichfach auseinanderstrebenden Triebe und Neigungen unseres Wesens in einem allgemeinen Willen zur Einheit zu bringen. Gegenüber der Einheit unseres Selbstbewusstseins, als dem tiefsten Vorzuge, welcher die menschliche Natur von den übrigen Wesen scheidet, muss ein planloses Spiel der Neigungen als ein Widerspruch menschlichen Daseins mit sich selbst erscheinen und tiefste Missempfindung hervorbringen. „Nun muss mir diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwieder ist und ich keinen sicheren Grund habe auf mich selbst zu rechnen, im höchsten Grade missfällig sein und es wird a priori ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich

selbst zusammenstimmt." ... „Ohne diese Einheit muss die Freiheit in unseren eigenen Augeu das grösste Übel sein und wir hätten Ursache, uns Instinkt zu wünschen mithin vernunftlose Tiere zu sein. Mit dieser Einheit ist sie das grösste und eigentlich absolute Gut in jedem Verhältnisse." Es ist Kants Meinung, dass wir uns von jener Abhängigkeit von regellosen Begehrungen nur befreien können, wenn wir unsere Triebe und Neigungen durch unveränderliche Grundsätze des Handelns mit der Einheit unseres geistigen Lebens verknüpfen. Eine solche Unterordnung des Regellosen unter Ordnung und Einheit gewährt nun die Moralität: sie muss daher jedem menschlichen Wesen notwendig gefallen, muss das stärkste Gewicht auf die Wagschale seiner Interessen legen; denn sie trägt die unumgängliche Bedingung aller Glückseligkeit in sich: Die Übereinstimmung der Willensrichtungen untereinander, oder wie Kant es nennt: die Zufriedenheit mit sich selbst. Gefasst als die beständig nach Verwirklichung strebende Übereinstimmung des ganzen Menschen mit jener Einheit seines geistigen Lebens, als die formgebende, alle Erfahrung der Glückseligkeit erst möglich machende Spentanität unseres Selbstbewusstseins gegenüber der Mannichfaltigkeit der Neigungen ist diese Selbstzufriedenheit das Prinzip der Moralität. Kant bezeichnet dieses Prinzip als a priori, weil seine notwendige Verbindung mit dem höchsten Wohlgefallen rein begrifflich erschlossen wird. Diese „Funktion der Einheit a priori aller Elemente der Glückseligkeit ist die notwendige Bediugung der Möglichkeit und das Wesen derselben .... und ist selbst die ursprüngliche Form der Glückseligkeit, bei welcher man der Annehmlichkeiten gar wohl entbehren und dagegen viel Übel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit ja selbst zur Erhebung derselben übernehmen kann".

Genügt nicht schon die blosse Hervorhebung dieser Grundgedanken des kantischen Aufsatzes, um dieselben völlig aus dem Gedankenkreise des kategorischen Imperativs auszuschliessen? Um uns gründlich davon zu überzeugen, wollen wir die Stellungnahme des Fragmentes zn den einzelnen Problemen der Moralphilosophie zunächst mit dem Standpunkt

der ethischen Schriften der kritischen Periode und sodann mit den Auffassungen der vorkritischen Zeit vergleichen.

Wenn wir jenen Aufsatz unter Voraussetzung der Reickeschen Zeitbestimmung lesen, so fällt uns zunächst auf, dass wir nirgends den Begriff der Pflicht erwähnt finden. Giebt es doch keine moralphilosophische Auseinandersetzung der achtziger oder neunziger Jahre, ja nicht einmal eine solche Anmerkung in den kantischen Schriften dieser Zeit, in welcher nicht der Begriff der Pflicht den Mittelpunkt bildete, in welcher der Leser nicht durch immer neue Fassungen und Verschärfungen in dem Gedankenkreise der an sich selbst gebietenden praktischen Vernunft heimisch gemacht würde. Und hier in dem Reickeschen Fragment, wo sich fortwährend Gelegenheit bietet, diesen Begriff einzuführen, wo es sich um die Festsetzung eines obersten Moralprinzipes handelt und zugleich um den Nachweis einer allgemeinen und notwendigen Beziehung dieses Prinzipes zur Praxis — hier finden wir nicht einmal das Wort Pflicht, geschweige denn die speziell kantische Festlegung und Anwendung dieses Begriffes. — Es muss uns diese Wahrnehmung schon von vornherein stutzig machen. Doch prüfen wir genauer, ob dies Fehlen des Grundbegriffes der kantischen Ethik vielleicht ein blos zufälliges ist, oder ob der Grund dafür in einer tieferen Verschiedenheit der leitenden Gedanken des uns vorliegenden Fragmentes und der vom Pflichtbegriffe beherrschten Moralphilosophie liegt.

Der wegen seines Gegensatzes zu dem späteren System des Pflichtbegriffes besonders wichtige Grundgedanke liegt hier in der Aufstellung der individuellen Glückseligkeit als obersten Moralprinzipes, als letzter Antwort auf die Rechtsfrage der Moralität. „. . Darum kann uns das Gut nach diesen Gesetzen auch nich gleichgültig sein so wie etwa die Schönheit; wir müssen auch ein Wohlgefallen an seinem Dasein haben denn es stimmt allgemein mit Glückseligkeit mithin auch mit meinem Interesse.“

Allerdings ist die Auffassung und Begründung dieser Glückseligkeit als des höchsten Gutes eine von den Ableitun-

gen der vorangehenden eudämonistischen Systeme höchst abweichende. Sie hat nur einige Ähnlichkeit mit der Theorie des Aristoteles. Wie dieser die Tugend als die vernunftgemässe Form der von der Natur als Materie gegebenen Triebe bezeichnete, als die Harmonisierung, nicht aber die Ausrottung der Neigungen und die Glückseligkeit in dieser harmonisierenden Bethätigung der Vernunft verbürgt sah, so besteht auch die kantische Idee der Glückseligkeit hier nicht etwa in der grössten und wertvollsten Summe von Lustgefühlen, wie sie etwa aus der blossen Hingabe an edle Neigungen hervorgehen könnte, sondern sie ist die „Lust aus dem Bewusstsein seiner Selbstmacht zufrieden zu sein“, sie geht hervor aus der harmonisierenden Thätigkeit der Vernunft, welche die Materie der Glückseligkeit, die Triebe und Triebgefühle, nicht etwa einem abstrakten Moralprinzip unterwirft, sondern nur untereinander nach den höchsten Bedürfnissen der Persönlichkeit übereinstimmend macht. Und diese Seelenstimmung, welche beide Philosophen aus solcher vernünftigen Ausgleichung der mannichfachen Tendenzen unserer Natur hervorgehen sehen, ist unabhängig von allem empirischen Lebensinhalt für sich allein hinreichend zur Glückseligkeit, da ja die Vernunft gerade in den widerwärtigsten äusseren Lebensbedingungen zur höchsten Entfaltung ihrer formalen Thätigkeit und dem darin liegenden Ausleben unserer höheren Persönlichkeit kommen kann. So hat der Mensch „die Empfänglichkeit aller Glückseligkeit, das Vermögen, auch ohne Lebensannehmlichkeiten zufrieden zu sein und glücklich zu machen.“ Um nun aber die Besonderheit der Auffassung Kants recht scharf hervortreten zu lassen, wollen wir auch den bei aller Ähnlichkeit doch nicht zu übersehenden Unterschied des aristotelischen Begriffs der Harmonisierung von dem kantischen klar legen. Während nämlich bei Aristoteles jene Thätigkeit der Vernunft nur darin besteht, einen mittleren Gleichgewichtszustand zwischen den Extremen jeder einzelnen Neigung herzustellen, ohne damit eine Ordnung nach durchgreifenden Prinzipien zu bewirken, ist bei Kant die Vernunft nicht blos die masshaltende sondern die ordnende

Macht der Lebensregungen. Beide Philosophen sehen in der Ausprägung der Persönlichkeit bei aller Bethätigung unserer fühlenden und begehrenden Natur das Wesen der Moralität. Nur scheint dem Hellenen ruhiges Mass der Charakter zu sein, welcher das Walten eines vernünftigen Wesens verrät — Kant dagegen sieht die Persönlichkeit nur da vollendet zum Ausdruck gelangt, wo die ganze Reihe unserer Lebensäusserungen durch eine dauernde Willensrichtung im Sinne einer Abhängigkeit von unwandelbaren Grundsätzen des Handelns verknüpft ist. Moralität ist ihm Centralisation unseres ganzen Wollens in einem allgemeinen Willen, welchen er den reinen nennt, weil er die bloss intellektuelle Form für den erfahrungsgemässen Inhalt unseres nationalen Lebens darstellt und nicht durch die besonderen individuellen Zwecke ausgelöst wird. „Alle unsere Handlungen, die auf empirische Glückseligkeit gehen, müssen diesen Regeln gemäss sein, sonst ist nicht die Einheit darin anzutreffen, welche" ... (fehlt: wir dürfen wohl ergänzen:.. allein die Glückseligkeit möglich macht.)

Wie verhält sich nun die hier niedergelegte Auffassung des obersten Prinzipes der Sittlichkeit zu dem Standpunkt der achtziger Jahre?

Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass Kant in diesem Aufsatze die vollste Gelegenheit gehabt hätte, in den Gang seiner Betrachtungen, falls dieselben in den Gedankenkreis der Kritik der praktischen Vernunft fallen, den Begriff des kategorischen Imperativs einzuführen sowie die Lehre von der transcendentalen Freiheit zu verwerten. Stellt er hier doch ganz eingehend die Frage nach dem Grunde der moralischen Verbindlichkeit, indem er das Verbot: „Du sollst nicht lügen" von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, und die verschiedenen Antworten zu widerlegen sucht, welche die bisherigen Systeme der Ethik darauf geben — um zum Schlusse seine eigene Ansicht über den Grund jenes Imperativs darzulegen. Im Gedankenkreise der reinen praktischen Vernunft würde die Antwort etwa folgende gewesen sein: ‚Diese Verbindlichkeit ist eine solche, die ihre Triebfedern

nicht aus irgend welchen Umständen und Bedürfnissen der menschlichen Natur nimmt, sondern die der Ausdruck der Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligibeln Welt ist, in welcher Eigenschaft er sich als allgemeingesetzgebend für die Maximen seines Willens ansehen muss. Von dem Begriffe des Menschen als eines vernünftigen Wesens ist diese Selbstgesetzgebung nicht zu trennen, welche sich der sinnlichen Natur gegenüber als kategorischer Imperativ darstellt‘. Die Antwort, welche Kant in dem uns vorliegenden Fragment auf die Frage nach dem Grunde jenes „unauslöschlichen inneren Abscheus“ vor einer Verletzung des Sittengesetzes giebt, liegt dagegen in folgenden Worten: „. . Nun muss mir diejenige Ungebundenheit, dadurch ich wollen kann, was meinem Willen selbst zuwider ist und ich keinen sicheren Grund habe, auf mich selbst zu rechnen, im höchsten Grade missfällig sein und es wird a priori ein Gesetz als notwendig erkannt werden müssen, nach welchem die Freiheit auf die Bedingungen restringiert wird, unter denen der Wille mit sich selbst zusammenstimmt.“ . . . Erinnern wir uns dabei des übrigen bereits berichteten Gedankenganges des Fragmentes, so wird uns klar, wie weit die Moralphilosophie der achtziger Jahre von diesen Gesichtspunkten entfernt ist. Allerdings erkennt ja Kant auch in unserem Fragment ein Apriorisches in dem Charakter des sittlichen Imperativs an. Letzterer wird vor aller Erfahrung als notwendig erkannt. Aber eben der Begriff dieser Notwendigkeit ist es, welcher beide Auffassungen trennt. In dem Fragment ist die Notwendigkeit trotz aller Verhüllung eine solche des Mittels, in dem System der praktischen Vernunft aber eine solche des Zweckes. Während hier das Sittengesetz als Zweck an sich selbst begrifflich abgeleitet und die Möglichkeit der Verwirklichung des absoluten Zweckes aus dem Nachweise eines übernatürlichen Menschen in uns annehmbar gemacht wird — verschmäht es Kant in dem Fragmente noch, die Maschinen einer anderen Welt anzusetzen: Die Notwendigkeit der Moralität wird durch ein Zurückgehen auf die Thatsachen der menschlichen Natur erläutert, das einheitliche System des

handelnden Lebens als die Grundbedingung aller Erfahrung von Glückseligkeit erkannt: die innere Erfahrung lässt uns vor einem Heraustreten aus unwandelbaren Formen des Handelns einen tiefen Abscheu unseres ganzen Lebensgefühles nmpfinden, weil dasselbe unsere Persönlichkeit in eine Reihe von Naturprocessen auflösen und ihr unabweisbares Verlangen nach Einheit und Dauer unbefriedigt lassen würde.

In beiden Auffassungen ist jene Notwendigkeit nicht von aussen herangetragen, sondern in einer Selbstgesetzgebung verwirklicht. Aber während wir nach der kritischen Morallehre die Vernunftgesetze deshalb verwirklichen, weil sie die allgemeingesetzgebenden Formen für die Bethätigung aller vernünftigen Wesen sind, weil sie als Zwecke an sich selbst alle unsere besonderen Tendenzen verstummen lassen — sehen wir hier noch die Selbstgesetzgebung nicht aus Achtung vor dem Gesetze, sondern aus dem tiefen Einheitsstreben unserer Natur entstehen. Es ist wahr, auch diese Moralität ist nicht empirisch in dem Sinne, dass die Erwägung des Glückseligkeitswertes jeder einzelnen Handlung die sittliche Entscheidung hervorbringt — vielmehr sagt Kant ausdrücklich, dass wir die Tugend unangesehen der empirischen Bedingungen hervorbringen: aber im letzten Grunde ist sie doch auf erfahrungsgemässen Bedürfnissen der menschlichen Natur begründet; Gefühlswerte entscheiden bei einer Wahl zwischen triebmässiger und ethischer Lebensgestaltung für die Unterordnung unter Gesetze der „Übereinstimmung der Freiheit mit sich selbst." Kant meint, dass eine gesetzlose Hingabe an die Neigungen eine so starke Unlustwirkung unserer ganzen Natur hervorbringen müsse, dass wir es vorziehen könnten, vernunftlose Tiere zu sein, die doch wenigstens infolge ihres Instinktes eine gewisse Constanz und Einheit des Willens haben. Diese Erfahrung bringt uns dazu, dauernde Gesetze des Handelns aufzustellen, die allerdings im einzelnen unseren besonderen Interessen Abbruch thun mögen und nicht in jedem Falle die grösste Summe des Eigenwohles zu ihrer Rechtfertigung anführen können, in ihrer Gesammtheit aber als das einzige Mittel der umfassenden individuellen Glückseligkeitsbefriedigung

auf notwendigem Interesse beruhen. Dass diese Gesetze im einzelnen keinen persönlichen Nutzen haben, das zeigt Kant ausdrücklich an obigem Beispiel. Das Verbot „Du sollst nicht lügen“ kann sich weder durch den gewöhnlichen individuellen noch den universellen Hedonismus gegen die Sophistik der augenblicklichen Neigungen verteidigen. Die Absicht auf eigene Glückseligkeit ist mithin nicht in der einzelnen Gesetzesbefolgung als vielmehr in der ursprünglichen Determination des Gebrauches der Freiheit selbst wirksam. „Deine Lüge ist der allgemeinen Glückseligkeit zuwieder“ — so lässt Kant den Vertreter des universellen Hedonismus sagen. „Was geht mich die an,“ antwortete ich, „mag ein jeder vor die seinige sorgen!“ „Aber diese Glückseligkeit“ — so wirft nach Kant der Stoiker ein, „liegt dir selbst am Herzen, oder findet in dir selbst einen Abscheu“ darüber — antwortete ich, „kann ich allein urteilen. Es mögen andere so zärtlichen Geschmackes sein, dass eine Lüge auszustossen ihr innerstes umkehrt, bei mir ist es anders; ich lache wenn ich jemanden habe überlisten können und zwar mit solcher Überlegung dass es nicht entdeckt wird. Euer Gefühl mag vor euch entscheiden, ihr könnt es aber mir nicht zum Gesetz machen.“ Der Philosoph berührt hier die schwachen Punkte des universellen Hedonismus sowohl wie der Lehre vom moral sense. Die erstere Lehre übersieht es, dass sie zur Erklärung des Interesses welches das Individuum an der allgemeinen Glückseligkeit nimmt, durchaus im Individuum bereits eine Bejahung des Willens zur Gemeinschaft voraussetzen muss; die intuitive Lehre vergisst, dass man ein Gefühl nicht allgemeingiltig und verbindlich machen kann, ohne an ein höheres Kriterium zu appellieren. Diesen Einseitigkeiten gegenüber bekennt sich Kant nun nicht etwa zum reinen individuellen Hedonismus. Das zeigt sein Widerspruch gegen Epicur, dessen Lehre er mit den Worten geltend macht: „Du sollst nicbt lügen, weil es dir selbst schädlich ist d. i. deiner eigenen Glückseligkeit widerstreitet“ „allein“ so erwidert Kant, „ich bin klug genug, um in allen Fällen, wo es mein Vorteil mit sich bringt, bei der Wahrheit zu bleiben, aber auch in

allen Fällen, wo es mein Vorteil mit sich bringt, Ausnahmen von der Regel zu machen." Hier knüpft Kant an, um gerade vom Gesichtspunkt des notwendigen Interesses, des höchsten Wohlgefallens des Individuums die Forderung der Ausnahmslosigkeit der Regel, ihre von allen besonderen Glückserwägungen unabhängige objektive Giltigkeit, ihren apriorischen Charakter darzulegen .... „Die Frage ist also, wie darf ich mich meiner Freiheit überhaupt bedienen? Ich bin frei, aber nur vom Zwange der Sinnlichkeit, kann aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft frei sein, denn eben darum weil ich von jenem frei bin, muss ich unter diesen stehen, weil ich sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kann." Kants Standpunkt ist also hier: Gerade das Unbedingte des sittlichen Imperativs zeigt sich a priori als untrennbar von unserem Glück. Weil es ohne Unterordnung des Willens unter dauernde und einheitliche Formen des Handelns keine Erfahrung von Glück giebt — darum lassen wir das sittliche Gesetz unbedingt gebieten. Eine völlig eudämonistische Ableitung. Der sittliche Imperativ des Fragmentes ist an den Wertbegriffen des späteren Systems gemessen, durchaus nur ein hypothetischer, kein kategorischer Imperativ. Nicht das Gesetz schafft den Wert, sondern die Glückseligkeitserwägung, das höchste Wohlgefallen geht dem Gesetze voran. Dem entspricht auch die Auffassung von der Bedeutung der Neigungen für das sittliche Leben. Vergleichen wir dieselbe näher mit derjenigen der achtziger Jahre.

Kant betrachtet in den achtziger und neunziger Jahren die Neigung nicht etwa, wie man wohl manchmal angenommen hat, als das Radikal Böse in der Menschennatur. Ebensowenig wie er meint, dass das Verlangen nach Glückseligkeit an sich einem höheren Gesetze unseres Strebens widerspräche, sondern jenes nur als Bestimmungsgrund der Befolgung des moralischen Gesetzes verwirft — ebenso wenig sind ihm die Neigungen als solche widersittlich und im Interesse der Vernunft auszurotten. Vielmehr ist das Sinnliche nur da widersittlich und zu bekämpfen, wo es sich in der Maxime des moralischen Gesetzes wirksam zu machen sucht.

Kant leugnet nirgends jene Entdeckungen der sittlichen Thatsachen, durch welche eine Teilnahme unserer fühlenden Natur an den sittlichen Gesetzen behauptet wurde, aber ihm scheint eine Erfassung der sittlichen Forderungen, welche aus dem Wunsche nach Befriedigung natürlicher Triebe und Neigungen hervorgeht, nicht unseren Charakter als Vernunftwesen, unsere Teilnahme an einer intelligibeln Welt zur Geltung zu bringen. Unsere emotionale Natur muss ruhen bei dem Ringen nach sittlicher Vervollkommung, weil durch ihre Mitwirkung an der Ausgestaltung der Persönlichkeit gleichsam die höchste Kraftentfaltung der Seele verhindert, ihre tiefste Fähigkeit nicht zur Bethätigung gebracht wird. In dem Gefühl der Achtung sieht Kant die einzige moralisch verwertbare emotionale Regung, da diese keine Lebenssteigerung des natürlichen Menschen mit sich führt, sondern vielmehr der Ausdruck ist der Unterdrückung des erscheinenden durch den intelligibien Menschen. In dem in Rede stehenden Aufsatze ist das Verhältnis der Neigungen zur sittlichen Selbstgesetzgebung ein völlig anderes. Dieselben werden allerdings auch hier selbst in ihren edelsten Richtungen nicht als an sich sittlich anerkannt. Aber während sich dort die sittliche Welt nur verwirklichen kann, wenn die Neigungen von aller Mitwirkung ausgeschlossen sind, stellen diese hier die lebendigen Kräfte dar, welche das Selbstbewusstsein mit seiner Einheitsfunktion nur zu harmonischer Wirkung zusammenzufassen braucht, um die moralische Lebensordnung zu schaffen. Der Gedanke des Zusammenstimmens der Neigungen in einem einheitlichen Willen erschöpft völlig den Begriff der Moralität. Die Vernunft ist die Form, die Neigungen sind der Stoff der ethischen Bildung. In einer Anmerkung zum Fragment heisst es: „Worin besteht aber dieses moralische Gesetz? 1) In der Übereinstimmung der natürlichen Begierden mit der Natur seiner selbst. 2) In der Übereinstimmung der beliebigen und zufälligen Begierden mit der Natur und untereinander, folglich in der Idee eines allgemeinen Willens.“ . . . . Wir sehen also hier noch keine Spur von dem Gedanken, dass zu gunsten der Bethätigung unserer intelligibeln Causalität alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen

niedergehalten werden müssen und dass der sittliche Wert einer Handlung in dem Masse steige, als dies gelungen sei.

Dieser tiefe Unterschied in der Würdigung der Neigungen gewinnt gleichsam plastischen Ausdruck in dem jeweiligen Bilde der vollendeten menschlichen Persönlichkeit, wie es den beiden Auffassungen vorzuschweben scheint. In jenen begeisterten Worten, in denen Kant einmal seiner tiefen Neigung für den Dienst dauernder und allgemeiner Gesetze des Handelns Ausdruck giebt, bedeutet ihm Persönlichkeit den Charakter unseres Wesens, welcher unsere Zugehörigkeit zu einer intelligibeln Welt verrät: „Pflicht du erhabener grosser Name..... welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft....... Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann......“ Hier ist Persönlichkeit also das Vermögen, die reine Vernunft praktisch werden zu lassen, mit dem Abstrakten und Ursachlosen in einen ursächlichen Zusammenhang zu treten und somit durch die Form des Handelns Bürger einer anderen Welt zu sein. In unserm Fragmente hingegen ist Persönlichkeit die Verwirklichung der Kraft des Menschen, sein ganzes Naturdasein mit allen seinen Antrieben des Auslebens harmonisch mit der Einheit seiues Wesens zu durchdringen.

Dieser scharfe Unterschied der beiderseitigen Auffassung betreffs der Stellung der sittlichen Persönlichkeit zur Sinnenwelt ist natürlich auch wirksam in der Auffassung des Vermögens, Persönlichkeit zu schaffen, der Freiheit des Willens. Der Reickesche Aufsatz stellt uns eine besondere Entwicklungsstufe der kantischen Freiheitslehre dar und zwar eine Fassung des Problems, welche noch völlig unbeeinflusst von dem in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Begriffe der kosmologischen Freiheit ist. Weder wörtlich noch inhaltlich kommt hier die transcendentale Freiheit vor. Stellen wir einmal beide Auffassungen einander gegenüber. Nach der Kritik der reinen Vernunft besteht die praktische Freiheit in einer mystischen Bestimmung unseres Willens durch eine

intelligible Welt. Eine solche Causalbeziehung ist denkbar, weil wir durch unsere reine, von der empirischen Welt unabhängig funktionierende Vernunft mit jener Welt in Gemeinschaft stehen. Unsere Vernunft kann in dieser ihrer Eigenschaft als Mitglied einer ausserhalb der Gesetze des Erscheinens und ihrer Verkettungen stehenden Welt eine Causalreihe anfangen. Sie kann in ihrem Formprinzip der allgemeingiltigen Gesetzgebung unmittelbar praktisch sein. In diesem Vermögen der Vernunft, ihren Denkzusammenhang zwischen dem vernünftigen Wesen und der allgemeingesetzgebenden Form seines Handelns siegreich gegen alle sinnlichen Hindernisse in die Praxis umzusetzen, besteht unsere Freiheit. Ganz anders im Fragmente. Das Problem wird hier durch Negation der absoluten Freiheit wesentlich vereinfacht. Für die Frage, ob in unserem Handeln Persönlichkeit zur Geltung kommen könne, ist es ganz gleichgiltig ob der Bestimmangsgrund unseres Willens den Anfang einer Causalreihe oder nur ein Glied in der grossen Kette der Naturwirkungen bildet. Wir nennen unseren Willen einen eigenen, wenn er in einer gleichbleibenden Form allen Äusserungen unseres Wesens zu Grunde liegt und wir nicht von jedem Objekte nach entgegengesetzten Seiten getrieben werden. Persönlicher Wille kommt überhaupt nur da zur Erscheinung, wo eine einheitliche und berechenbare Richtung unseres Wesens sichthar wird; so allein behaupten wir persönliches Leben und verwirklichen Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von den augenblicklichen Antrieben der Sinnenwelt. Hören wir Kant: „Ich bin aber frei nur vom Zwange der Sinnlichkeit, kann aber nicht zugleich von einschränkenden Gesetzen der Vernunft frei sein — denn eben darum, weil ich von jenem frei bin muss ich unter diesen stehen weil ich sonst von meinem eigenen Willen nicht sagen kann.“ .... „Das erste was der Mensch thun muss, ist, dass er die Freiheit unter Gesetze der Einheit bringt, denn ohne dieses ist sein Thun und Lassen lauter Verirrung.“ Die Frage lautet also hier eigentlich nicht; wie ist freier Wille möglich, sondern wie ist einheitiicher Wille möglich? Aus den kantischen Ausführungen erzielt sich hierauf die Antwort:

Unsere Fähigeil, eine allgemeine und dauernde Willensrichtung in Form einer Selbstgesetzgebung zu schaffen und zu erhalten, beruht darauf, dass dem Selbstbehauptungstriebe unseres Sinnenwesens derjenige unserer geistigen Persönlichkeit entgegensteht und jenen mit den Einheitsbedürfnissen unserer Seele in Einklang zu setzen strebt. Ohne jene formale Einheit nimmt uns „die Selbstverachtung das Wesentliche vom Werte des Lebens, nämlich den Wert der Person." Das tiefe Missfallen „nicht auf sich selbst rechnen zu können" ist uns das gefühlsstärkste Motiv, die moralische Freiheit zum Ziel unseres Handelns zu setzen d. h. uns unter die Botmässigkeit der Vernunftgesetze zu begeben. Erinnern wir uns, dass Kant in der kritischen Periode die Freiheit der hier geschilderten Auffassung als die Freiheit eines Bratenwenders bezeichnet.

Den eben hervorgehobenen Willen zur moralischen Selbstgesetzgebung nennt Kant hier den reinen Willen, (S. 326) „der vor allem empirischen vorausgeht". Der Umstand, dass dieser Begriff des reinen Willens durchaus nicht zusammenfällt mit dem in der Metaphysik der Sitten aufgestellten, spricht wiederum gegen die Reickesche Zeitbestimmung. In dem Gedankenkreise der Metaphysik der Sitten ist der reine Wille ein solcher, dessen Maxime nicht durch Selbstliebe affiziert wird, der sich nur auf das richtet, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann. In dem Fragment jedoch ist dieser Wille durch Gefühlswerte in Bewegung gesetzt: sein letzter Bestimmungsgrund ist ein notwendiges Interesse an unsere Glückseligkeit. Nur insofern ist er unterschieden von dem empirischen Willen, als er nicht in Wirkung tritt durch die jedesmalige Vorstellung der erfahrungsgemässen Folgen seiner Bethätigung, sondern durch das Einheitsbedürfnis unserer Natur geschaffen und a priori als allgemein giltig gedacht wird, weil ohne Befriedigung jenes Bedürfnisses auch die besonderen Glückseligkeitszwecke nicht zur Erfüllung kommen können. Wir erkennen diesen Unterschied von dem reinen Willen der „Metaphysik der Sitten" noch deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Kant in dem Fragmente den „reinen Gebrauch" des Willens in viel engere Beziehung zu der er-

kenntnistheoretischen Funktion des Selbstbewusstseins setzt, als dies in dem späterem System geschieht. Durch die ganze Schrift zieht sich mehr oder minder deutlich die Annahme, dass „das Prinzip der Selbstzufriedenheit a priori als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit parallel mit der Apperpeption“ sei. Analog dem Bedürfnis des Erkennens als einem natürlichen Postulate des Selbstbewusstseins, das Mannichfaltige der Erscheinungen unter einheitliche und einfache Form zu bringen, stellt sich Kant auch den tieferen Grund jener Funktion des vernünftigen Selbstbewusstseins vor, welche unsere Handlungen nach Gesetzen der Übereinstimmung der Willensrichtungen ordnet. Beide Akte begleitet das Gefühl der Selbstzufriedenheit, gefasst als das Bewusstwerden einer ungehinderten Kraftbethätigung unseres geistigen Lebens in der Einordnung einer unaufgelösten Mannichfaltigkeit unter die Gesetzlichkeit des Selbstbewusstseins. Wir bemerken: So wie in der Kritik der reinen Vernunft der reine Gebrauch des Verstandes seine Rechtfertigung nur in seiner allgemeinen und notwendigen Beziehung auf Erfahrung überhaupt hat, so gewinnt hier in unserm Fragment der reine Wille seine objektive Giltigkeit nur aus seiner Bedeutung für Lusterfahrung überhaupt: die Unabhängigkeit von der Erfahrung, welche ihm hier die Bezeichnung „rein“ verschafft, ist also eine ganz andere, als diejenige, welche den reinen Willen in der „Metaphysik der Sitten“ von jeder Beziehung auf Erfahrung trennt, die auf praktischem Gebiete als „Mutter alles Scheins“ gilt. Es liegt die Vemutung nahe, dass die Reflexionen des Fragmentes eine Begleiterscheinung der ersten Konzeptionen Kants hinsichtlich der grundlegenden formalen Bedeutung des Selbstbewusstseins in aller Besitzergreifuug eines empirischen Mannichfaltigen bilden — während das System der reinen praktischen Vernunft seinen Zusammenhang mit der kritischen Erkenntnistheorie im wesentlichen an die Lehre von der transcendentalen Freiheit anknüpft.

Doch wir wollen diese Beziehungen zu Kants erkenntnistheoretischer Entwicklung erst am Schlusse unserer Untersuchung zur Zeitbestimmung verwerten und zunächst den

schon so offen daliegenden Unterschied der moralphilosophischen Reflexionen selbst noch evidenter zu machen suchen.

Wir haben gesehen, dass der zwingendste Grund für den Ausschluss des Fragmentes aus dem Gedankenkreise der sich an die Kritik der reinen Vernunft anschliessenden ethischen Schriften Kants wohl in seinem eudämonistischen Grundgedanken liegt. Versucht der Philosoph doch in der kritischen Periode mit immer wachsender Entschiedenheit die Befolgung des kategorischen Imperativs von allen Triebfedern zu reinigen, welche sich auf Erhaltung und Steigerung des Lebens beziehen. Wenn es nun wahr ist, dass die Selbstzufriedenheit a priori das Prinzip der Moral ist, wenn also zwar die einzelne Gesetzeshandlung nicht eine heteronome ist, wohl aber die Gesetzlichkeit des Handelns selbst ihren letzten Grund in einer Gefühlsentscheidnng, in einer Beziehung auf Glückseligkeit hat, so hat Kant damit ja nach der Anschauung der kritischen Ethik das Radikal Böse in der Menschennatur zum Grunde des Sittlichen gemacht. Denn dies Radikal Böse besteht nach Kant darin, dass der Mensch, infolge seines Verlangens „unter dem Namen der Glückseligkeit Einheit in seine Maximen zu zu bringen" die Selbstgesetzgebung nicht durch die blosse Triebfeder der praktischen Vernunft, sondern durch eine der sittlichen Determination vorangehende Glückseligkeitserwägung zur Form seines Handelns macht.

Wir haben also gerade in jener Lehre vom Radikal Bösen eine scharf und deutlich ausgesprochene Verwerfung des in dem Fragment aufgestellten Moralprinzipes vom Standpunkte der moralphilosophischen Anschauungen Kants in den achtziger und neunziger Jahren. Es scheint mir dies ein kaum zu widerlegendes Argument gegen die Reickesche Zeitbestimmung zu sein.

Kant scheint allerdings während der Reflexionen des Fragmentes einigemal selbst daran Anstoss zu nehmen, dass er das sittliche Handeln als eine „Spontanität des Wohlbefindens" bezeichnet hat und mit Aristoteles die Glückseligkeit in dem Bewusstwerden der ungehinderten Bethätigung der

ordnenden Vernunft gesehen hat — er nimmt das an einigen Stellen wieder zurück und nennt die Bethätigung unserer „Selbstmacht“ nicht mehr selbst höchste Lust sondern nur formale Bedingung der Glückseligkeit — aber unberührt von diesen Widersprüchen bleibt doch der letzte Grund der Selbstgesetzgebung das notwendige und allgemeine Interesse das wir an ihr nehmen. Und dies Interesse nimmt der Mensch in seiner Totalität — nicht etwa blos als vernünftiges Wesen, sondere wie Kant ausdrücklich sagt, als vernünftiges Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat.

Um diesen Unterschied als unwesentlich hinzustellen, könnte man einwenden, dass Kant ja doch auch für seinen kategorischen Imperativ eine Glückseligkeit in Aussicht hat: das Handeln aus Pflicht macht uns allein würdig zur Glückseligkeit. Allein obwohl zuzugeben ist, dzss Kant auch in dem kritischen Sysfem der unabweislichen Beziehung des gefühlsstärksten Antriebes zu dem höchsten Gut ein Zugeständnis macht, so fasst er doch diesen unvermeidlichen Zusammenhang nicht als einen irgendwie im Sinne des Eudämonismus zu verwertenden. Er wendet sich vielmehr ausdrücklich gegen das Missverständnis, als dürfe nun diese Hoffnung auf Glückseligkeit. welche aus unserer moralischen Verfassung, d. h. unserer Würdigkeit glücklich zu sein hervorgeht, die Triebfeder der Selbstgesetzgebung sein. Ihm ist diese transcendente Glückseligkeit überhaupt mehr eine metaphysische als moralische Notwendigkeit. Denn die Notwendigkeit der transcendenten Glückseligkeit für die moralische Welt entspringt aus der Analyse des Begriffs des höchsten Gutes, welches die Vereinigung der Tugend und der grössten Summe von Glückseligkeit enthalten muss. Die Bedingungen der Verwirklichung dieses gedachten Zusammenhanges sind die transcendentalen Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, deren Erkenntnis der speculativen Vernunft unmöglich ist, deren Realität aber von der praktischen Vornunft gefordert wird, nicht um aus ihr eine Triebfeder des Handelns zu gewinnen, sondern um vom Standpunkte einer Theodicer den Leistungen

der moralischen Welt die gebührende Stellung in dem Glückshaushalte des ganzen Kosmos zu verschaffen.

Weit entfernt also, dass diese Auffassung eine Ähnlichkeit mit der im Fragment vertretenen Stellung der Glückseligkeit zur sittlichen Motivation hat, zeigt vielmehr gerade dieser Versuch der Rechtfertigung der moralischen Weltordnung wieder recht deutlich den grossen Abstand der verglichenen Auffassungen. Nach der Vollendung der Kritik der reinen Vernunft und schon innerhalb ihres Gedankenkreises hat Kant das moralische Handeln so von allem Zusammenhang mit dem Streben nach Glückseligkeit getrennt, dass er nunmehr überirdische Hebel ansetzen muss, um der sittlichen Weltordnung Halt und Abgeschlossenheit zu geben. Nicht mehr ist ihm die sitttliche Welt eine in sich selbst ruhende Ordnung, in welcher die Einschränkungen einer gänzlichen Ungebundenheit des Individuums aus sich selbst heraus ein volles Aequivalent an befriedigtem Bewusstsein hervorbringen — unsere Glückseligkeit bleibt vielmehr nach dem wörtlichen Ausdruck des Philosophen stets nur ein Wunsch und kann als Folge der Moralität nur in einer übersinnlichen Welt und von einem übersinnlichen Wesen verwirklicht werden. Schon in der Kritik der reinen Vernunft geht Kant soweit, zu behaupten, dass zugleich mit den transcendentalen Ideen, welche ihre Stütze ausmachen, auch die moralischen Ideen und Grundsätze fallen und ihre Giltigkeit verlieren: Es giebt keine andere Bedingung, welche auf Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetz führt, als das Dasein Gottes und einer künftigen Welt.

Nun, im Fragmente noch findet Kant in den Thatsachen dieser Welt die völlig hinreichenden Stützen der ethischen Ideale: Auf Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetz führt der tiefe Drang unseres geistigen Wesens nach Einheit der Lebensordnung. Der tiefe Abscheu der menschlichen Seele vor einer wirren Mannichfaltigkeit ihrer Zwecke ist allein schon höherer Kraftwirkungen fähig, als alle jene ungeregelten Begehrungen, welche die Selbstbehauptung unserer Persönlichkeit, ihre Einheit und Beharrlichkeit und damit die Grundlage

des selbstbewussten menschlichen Daseins untergraben. Es wird allerdings auch hier an einer Stelle die Ansicht ausgesprochen, dass wir durch die regulative Thätigkeit der Vernunft in unserem Handeln nur der Glückseligkeit würdig werden — allein das bedeutet hier: Die Selbstzufriedenheit als regulatives Princip a priori der Neigungen ist für jede wahre Glückseligkeit die unumgängliche Voraussetzung, aber mit ihrer Verwirklichung ist diese auch unmittelbar gegeben. Es kann kaum eine umfassendere Rechtfertigung der moralischen Weltordnung geben, als diesen immanenten Beruf der Moralität: Die grosse und mannichfaltige Materie der Glückseligkeit dieser Welt zu harmonischer Wirkung zu bringen und selbst dort, wo die Materie des Unglücks im Uebergewicht ist, durch einen um so höheren Grad harmonisirender Kraftentfaltung der Persönlichkeit einen „Kern“ befriedigten Bewusstseins zu schaffen.

Wir werden nachher sehen, wie diese Rechtfertigung der moralischen Weltordnung, die noch so völlig ausserhalb des Bannes der Lehre von der intelligibeln Welt liegt, in besonderem Zusammenhang mit den Einflüssen Rousseaus steht.

Unsere obigen Vergleichungen zeigen nun wohl, dass das formale Glückseligkeits-Prinzip des Fragmentes in dem moralphilosophischen Gedankenkreise der achtziger und neunziger Jahre keine Aufnahme finden kann. Kant verleugnet später teils diesen seinen früheren Erklärungsversuch der Gründe des Sittlichen völlig, indem er von der Voraussetzung ausgeht, dass Glückseligkeit nie etwas höheres sein könne als „der natürliche Zweck der Summe aller Neigungen,“ teils, wo er sich jenes Moralprinzipes der Spontanität unseres geistigen Einheitsbedürfnisses wieder erinnert, da versucht er es als einen Ausdruck des radikal Bösen in der Menschennatur aufs äusserste zu bekämpfen. Seine Unterscheidung der pathologischen von der moralischen Lust bringt alle diejenigen Moralprinzipien unter den Gesichtspunkt der Heteronomie, bei welchen das Bewusstsein des Glückseligkeitswertes der sittlichen Determination vorangestellt wird. Heteronom also ist auch „die Freiheit als regulatives Prinzip der Glückseligkeit a priori“.

Das Zusammenstimmen der ganzen Mannichfaltigkeit unserer Natur zu einheitlichen Lebensgesetzen, die Schöpfung des Sittlichen aus der Totalität der Menschennatur giebt keine Möglichkeit, den intelligiblen Menschen zu reiner Entfaltung zu bringen. Aus dem Reiche der Natur kann die Freiheit und die Autonomie nicht entstehen. — Erst die Kritik der reinen Vernunft enthüllt die Zusammenhänge, mittelst derer es dem Menschen möglich ist frei zu handeln, d. h. den sittlichen Imperativ zu verwirklichen, ohne die Antriebe dazu aus der Verkettung der sinnlichen Naturordnung zu nehmen in welcher es nur „pathologische Necessitation" giebt.

Überblicken wir noch einmal die Ergebnisse unserer Vergleichung, so werden wir gewahr, dass der Reickesche Aufsatz nicht nur dem Inhalte nach völlig von dem späteren Pflichtsystem abweicht, sondern auch in der Methode der Untersuchung den Grundsätzen widerspricht, welche Kant zum teil schon in der Kritik der reinen, und definitiv in derjenigen der praktischen Vernunft als die für moralphilosophische Untersuchungen einzig anwendbare bezeichnet hatte. Nach dieser letzteren Auffassung hat die moralphilosophische Forschung bei der Aufstellung des obersten Moralprinzipes alle Werturteile unserer sinnlichen Natur zu eliminieren und zur Erreichung streng objektiver Giltigkeit ihrer Sätze allein die Denkzusammenhänge zwischen dem Begriff eines vernünftigen Wesens und seinem Handeln festzustellen. Erst nach dem moralischen Gesetze und durch dasselbe wird der Begriff des Guten und Bösen bestimmt — während die antiken Moralphilosophen nach Kant den Fehler begingen, ihre Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs des höchsten Gutes zu stellen und dieses dann zum Bestimmungsgrunde des Willens zum moralischen Gesetze machten. Nun, in unserem Fragmente treffen wir noch jenes getadelte Verfahren der Alten an. Erst nach der Idee des höchsten Gutes, welches wir in der Freiheit nach Gesetzen einer durchgängigen Übereinstimmung mit uns selbst und der dadurch verbürgten inneren Unabhängigkeit der Persönlichkeit entdecken, fügen wir unsere Neigungen in jene

einheitlichen und dauernden Formen des Handelns, welche sich uns als a priori verbindlich darstellen, weil sie nicht aus den besonderen empirischen Zwecken gewonnen werden. Keineswegs aber ist hier die Selbstgesetzgebung an sich gut; die Billigung ihres unbedingten Wertes ergeht von dem Verlangen unserer Natur, unser einheitliches Selbst zu bewahren und wiederzuerkennen nicht nur in der Reihe der auf uns wirkenden sondern auch der von uns ausgehenden Erscheinungen. —

Aus allem Vorhergehenden hat sich uns die völlige Unhaltbarkeit der Reickeschen Zeitbestimmung ergeben. Das Fragment muss nicht nur vor der Ausbildung der Lehre vom kategorischen Imperativ, sondern auch vor der Entdeckung der transcendentalen Freiheit des Menschen entstanden sein. Wie weit unsere Datierung in die vorkritische Periode zurückzugehen hat, das wird uns jetzt eine Vergleichung der Reflexionen des Fragmentes mit den frühesten moralphilosophischen Ansichten Kants zeigen.

Wir haben die kantische Ethik der sechziger Jahre bereits im Beginne unserer Darstellung eingehend behandelt. Es war diejenige Entwicklungsstufe, in der sich der Philosoph der Lehre vom angeborenen moralischen Gefühl zuneigte. Wie verhält sich nun unser Fragment zu den Gesichtspunkten dieser Periode? Fällt es noch in die Zeit der Annahme des moral sense oder zeigt es eine weitere selbständige Problemstellung, ein Hinausgehen, über die Lehren Rousseaus und der Engländer? Der Nachweis ist nicht schwer zu führen, dass wir es hier mit dem Übergangsstadium der kantischen Moralphilosophie von materialen zu formalen Prinzipien zu thun haben. Und zwar treffen wir Kant gerade mitten in der Arbeit, gemäss dem Programm seiner Dissertation, Intellektuales und Sinnliches, Form und Stoff des sittlichen Handelns zu sondern, und sodann in einem der Deduktion der reinen Verstandsbegriffe analogen Gedankengange die objective Giltigkeit der intellektuellen Form für alles Handeln a priori nachzuweisen. „Die Glückseligkeit ist nicht etwas empfundenes, (soll wohl heissen „die Selbstzufriedenheit“)

sondern Gedachtes. Es ist auch nicht ein Gedanke, der aus der Erfahrung genommen werden kann, sondern der sie allererst möglich macht. Nicht zwar, als ob man die Glückseligkeit nach allen ihren Elementen kennen müsse, sondern die Bedingung unter der man allein der Glücksel. fähig sein kann.“ Die intellektuelle Form objektiv giltig durch ihre Beziehung auf Erfahrung der Materie der Glückseligkeit! Wir sehen hier Kant in unmittelbarer Nähe der Kritik der reinen Vernunft noch einmal den Versuch machen, die Moral eudämonistisch zu begründen. Allerdings hat diese Begründung für Kant einen Vorzug vor den bisherigen Ausgestaltungen dieses Prinzipes. Das Interesse und Wohlgefallen am Guten ist, wenn man die Moral als Bedingung der Möglichkeit aller Glückseligkeitserfahrung fasst, wenigstens notwendig und allgemeingiltig. Es ist in seiner Notwendigkeit anscheinend ebensowenig von dem sinnlichen Einzelinteresse abstrahiert wie etwa der Begriff der Causalität aus den Thatsachen der Aufeinanderfolge der Erscheinungen gewonnen ist. Auf eine solche, nur durch Unabhängigkeit von der Erfahrung herstellbare Notwendigkeit und unbedingte Allgemeingiltigkeit aber kommt es dem Reformator der wissenschaflichen Philosophie vor allem an; daher sucht er denn auch eine Verbindung von Moral und Wohlgefallen zu finden, welche unabhängig von allem Sonderinteresse ist, — um eine objektiv giltige Beziehung des Sittengesetzes zum menschlichen Handeln evident zu machen. Behufs exakter Darstellung dieser Allgemeingiltigkeit scheut Kant, wie wir gesehen haben, selbst nicht vor dem hypothetischen Imperativ zurück, den er doch schon im Jahre 63 als das Wesen der sittlichen Verbindlichkeit nicht treffend, verworfen hatte. In seinem historischen Anhang zur Kant-Ausgabe sagt Rosenkranz (S. 26): . . . . Dafür schoben die Schotten das assertorisch-kategorische Urteil des Gefühls unter. Hierbei blieb Kant freilich nicht stehen. Er suchte jenem absoluten Inhalt, wenn auch sein moralischer Imperativ zunächst nur ein kategorischer war, eine gewissermassen apodiktische Gewissheit zu erringen.“ Unser Fragment stellt diesen Übergang dar. Der unauflösliche

Imperativ des blossen Gefühls musste weichen, weil diese Lehre eigentlich die Verneinung wissenschaftlicher Erkenntnis der Gründe des Sittlichen war. Anstatt nun aber gerade innerhalb des Gefühlslebens die Zusammenhänge begreiflich zu machen, welche das Individuum zur Anerkennung absoluter und objektiv giltiger Werte führen, glaubt Kant, dass eben das Allgemeingiltige und unbedingt Notwendige der sittlichen Verbindlichkeit nur von Gesichtspunkten der reinen Vernunft ausgehen könne — weil auch in unserer Erkenntnis die Allgemeingiltigkeit nur durch die von der Erfahrung unabhängige Thätigkeit der Vernunft gewonnen wird. Die Sinnlichkeit liefert stets nur komparative Allgemeinheit — nun ist aber die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes eine absolute — folglich kann sie nur der Vernunftthätigkeit ertspringen. Es kommt nun darauf an, die unauflösliche Gegebenheit des moral sense in begriffliche Bestimmungen aufzulösen. Sobald nun aber Kant diesen Versuch machte, die Möglichkeit der praktischen synthetischen Sätze a priori begrifflich zu erschliessen, musste er auf „die Notwendigkeit des Mittels“, auf den hypothetischen Imperativ kommen — da es ja gerade das Wesen der sittlichen Notwendigkeit sein sollte, dass sie keine abgeleitete ist. Unser Fragment stellt diesen Versuch dar: die sittliche Verbindlichkeit bezieht sich im letzten Grunde auf unser Glückseligkeitsstreben. Und solange nicht in der menschlichen Natur eine ebenso ursprüngliche Motivation wie diejenige des Glüekseligkeitstriebes nachgewiesen und ausgesondert war, liess sich innerhalb der Causalreihe unseres Wollens die zwingende Beziehung der ethischen Normen auf unser Handeln nicht anders begreiflich und verstandesmässig darstellen, als durch den Nachweis einer vor aller Erfahrung erkennbaren Bedeutung für mögliche Glückseligkeit überhaupt. Hier musste nun der Philosoph merken, dass es nicht die reine begriffliche Allgemeingiltigkeit von Vernunftbestimmungen, sondern eine ausserindividuelle, über das System der Einzelzwecke hinausgreifende Motivation ist, welche das a priori im Sittlichen, das von der Erfahrung Unabhängige schafft. Wäre ihm die sozialpsychologische Methode bereits zur Hand

gewesen, so hätte er nun zu der Einsicht vordringen können, dass das Vernunftgesetz nur der Durchgangspunkt jener Motivation, das kategorische Sollen nur der pädagogische Ausdruck des erworbenen sozialen Willens in uns ist — so aber blieb er dabei, dass die objektive Giltigkeit des Sittlichen nur aus der Vernunft stammen könne und übertrug nun jene zweite Causalität des Wollens auf die Vernunft, die er in ihrer allgemeingesetzgebenden Form unmittelbar und ohne Dazwischentreten der Selbstliebe praktisch werden liess. Als Glied der Verstandeswelt, welche gesetzgebend für alle Sinnlichkeit ist, muss der Mensch seinem Sinnenwesen die allgemeingesetzgebende Form des Wollens kategorisch aufprägen — welche Form deshalb unabhängig von allen erfahrungsgemässen Impulsen verwirklicht werden kann, weil der Mensch durch seine Vernunft Ding an sich ist und insofern nicht unter der nur für die Erscheinungen geltenden Causalität steht. Auf diese Weise also erringt Kant nach mannichfachen Fehlversuchen dem kategorischen Imperativ „apodiktische Gewissheit".

Wir wollten durch diesen kurzen Überblick über die Gesammtentwicklung die Bedeutung hervorheben, welche dem leitenden Gesichtspunkt des Fragmentes in der Ausbildung des kantischen Moralsystems zukommt und vor allem zeigen, welchen Fortschritt derselbe gegenüber der Lehre des moral sense darstellt, welche weitere Entwicklung er vorbereitet. Prüfen wir jedoch nach diesen allgemeinen Bemerkungen noch im einzelnen, welche Gesichtspunkte die Reflexionen unseres Fragmentes von Kants Ethik in den sechziger Jahren trennen. Wir haben gesehen, dass der Philosoph in der Schrift über die „Deutl. d. Grunds." etc. die Grundfrage aller moralischen Untersuchung, die Frage nach den Gründen der sittlichen Verbindlichkeit nicht zu lösen vermochte. Der sittliche Imperativ wird nicht zurückgeführt auf einfachere Elemente unseres seelischen Lebens. Allerdings haben wir gesehen, dass Kant selbst dies unentwickelte Stadium seiner Wissenschaft beklagt und verspricht, den Versuchen der Engländer die noch mangelnde Präcision zu geben.

Unser Fragment bedeutet nun in der That einen Fortschritt in dieser Richtung. Wir sind in dem Gedankenkreis der Reform der Metaphysik. Die obersten Grundsätze des Handelns sollen in wissenschaftlicher Form deutlich gemacht werden. Das erhellt gleich aus den ersten Sätzen des Fragmentes: „Wir haben ein Wohlgefallen an Dingen die unsere Sinne rühren, weil sie unser Subjekt harmonisch affizieren und uns unser ungehindertes Leben oder die Belebung fühlen lassen. Wir sehen aber, dass die Ursache dieses Wohlgefallens nicht im Objekte sei sondern in der individuellen oder auch spezifischen Beschaffenheit unseres Subjekts liege, mithin nicht notwendig und allgemeingiltig sei: Die Gesetze, welche die Freiheit der Wahl in Ansehung alles dessen was gefällt mit sich selbst in Einstimmung bringen, enthalten dagegen vor jedes vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines notwendigen Wohlgefallens“ ..... Es tritt hier das Bestreben des Philosophen hervor, das sittliche Gesetz nicht mehr auf eine unbegreifliche sondern auf eine allgemeine und notwendige Gefühlsbetonung zu gründen. Die Moral darf nicht auf ein so ungewisses Prinzip wie den moral sense gegründet werden, die Verbindung des Wohlgefallens mit dem Sittengesetz soll wissenschaftlich erkannt, die Erkenntnis der Grundlagen des Sittlichen soll in ein System reiner Vernunfterkenntnisse eingeordnet werden. Es wird hier auch kein Gewicht mehr gelegt auf jene ästhetische Empfänglichkeit unserer Natur für das Gute, welche der Philosophie Shaftesburys das Gepräge giebt und den Grundzug der vorkritischen Ethik Kants bildet. Die harmonische Ordnung des Neigungslebens welche auch in unserem Fragmente als ein Kennzeichen der Moralität betrachtet wird, ist nicht das Object eines die Willensmächte auslösenden Schönheitsgefühles sondern wird als Bedingung der Selbstbehauptung der Persönlichkeit erkannt. Kant sagt ausdrücklich, dass uns das Gute nicht so gleichgiltig sein dürfe, wie die Schönheit, die zwar eine Steigerung unseres Lebensgefühles mit sich führt, aber in keiner notwendigen Beziehung zu unserem Interesse, zur Selbstbehauptung der Persönlichkeit steht.

„Euer Gefühl so ruft Kant den Vertretern des moral sense zu, mag vor euch entscheiden, ihr könnt es aber mir nicht zum Gesetze machen.“ Auf ein Gefühl, das man allgemeingiltig machen kann aber kommt es dem Philosophen an. Den Grund einer solchen Art von Wohlgefallen am Guten findet er nun in der grundlegenden formalen Bedeutung, welche die Unterordnung des Gebrauchs unserer Freiheit unter einheitliche Formen des Handelns für unsere innere Befriedigung und damit für die Möglichkeit aller Glückseligkeit hat. „Das Gute stimmt allgemein“ d. h. unabhängig von allen besonderen Zwecksetzungen des Individuums, „mit Glückseligkeit“ folglich muss seine Verwirklichung im Interesse jedes einzelnen liegen So ist also hier der hypothetische Imperativ des Glückseligkeitsprinzipes der nicht nur vom Standpunkt der kritischen Ethik, sondern auch schon während der Annahme des moral sense aus der sittlichen Welt ausgeschlossen wird, zum ersten und letzten Male in Kants moralphilosophischer Entwicklung zu einiger Geltung gelangt. Und zwar aus folgendem Grunde: Deutlichkeit, Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit sind für Kant vom Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis untrennbar; die Lehre des unauflöslichen Gefühls, bietet, wie Kant erkennt, keine Grundlage für eine solche Erkenntnis: so folgen nun die Versuche, das oberste Prinzip begrifflich zu finden; eine der ersten unter diesen Bemühungen sind die Ausführungen des Fragmentes, welche aus dem Begriffe des Menschen als eines freien nach Glückseligkeit strebenden Wesens die objektive Giltigkeit des Sittengesetzes abzuleiten suchen. Diese begriffliche Ableitung abstrahiert noch keineswegs von der empirischen Natur des Menschen, sie leitet ihre Sätze nicht von dem vernünftigen Wesen schlechthin ab, sondern von dem „vernünftigen Wesen das ein Begehrungsvermögen hat“: die Moralität ist gewissermassen die notwendige Resultante der Lebensrichtungen eines aus Begehren und vernünftigem Selbstbewusstsein zusammengesetzten Wesens. Auch diesen Versuch lässt der Philosoph fallen, weil auch hier noch das Sittliche auf Gefühlsantriebe, wenn auch solche, deren Allgemeinheit a priori erkannt wird, gegründet ist — nur wenn das Prinzip

der Moral aus dem Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens abgeleitet wird, dann ist es befreit von der Verunreinigung durch die besonderen Tendenzen des Subjekts, dann ist sein allgemeingesetzgebender Charakter klar herausgestellt.

Durch diese ersten Versuche, die begriffliche Methode in die Ethik einzuführen, wird jedoch die psychologische Methode noch keineswegs verdrängt. Vielmehr wird sie angewandt, um die Ergebnisse der ersteren zu verifizieren. Es wird gezeigt, dass jenes als notwendig und allgemeingiltig erkannte Gefühl uns thatsächlich leitet. Kant fragt, auf die innere Erfahrung zurückgreifend, worauf denn jener unauflösliche innere Abscheu beruhe, woher jenes Prinzip der Missbilligung stamme, ob aus einem unmittelbaren Gefühl der Schändlichkeit oder aus einer versteckten Reflexion über die Schädlichkeit — denn Gewohnheit können es nicht sein, weil es sonst nicht so allgemein und unbezwinglich sein würde. Der Philosoph der reinen praktischen Vernunft würde hierauf geantwortet haben: Es ist der intelligible Teil unseres Wesens, der sich hier der Sinnenwelt gegenüber geltend macht. Der Philosoph der sechziger Jahre hatte diesen Drang beschrieben als das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur. Hier im Fragmente erhalten wir die Antwort, dass jener Abscheu vor einem Hinaustreten aus den unwandelbaren Formen des Handelns ein Ausdruck der Spontanität unseres einheitlichen Selbstbewusstseins sei — derselben Quelle also entspringend, aus welcher das Postulat einer einheitlichen Erklärung der Naturerscheinungen stammt. Wir fühlen, dass wir nur deshalb frei vom Zwange der Sinnlichkeit sind, weil wir uns dauernden Vernunftgesetzen hingeben, die unser Wollen einheitlich gestalten und in der Übereinstimmung des Gebrauchs der Freiheit mit sich selbst die Vorbedingung aller Glückseligkeit schaffen. Damit ist das unauflösliche Gefühl der vorkritischen Periode auf verständliche Strebungen unserer Natur zurückgeführt: die sittliche Determination als Quelle der Unabhängigkeit von der sinnlichen erkannt.

Die Scheidung zwischen Form und Materie der Glück-

seligkeit ist ebenfalls charakteristisch für dies Übergangsstadium der kantischen Ethik. „Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form intellektuell“. Das Wesen des Sittlichen ist hier stärker von der blossen Neigung getrennt, als wir dies in den bisher betrachteten Schriften Kants gefunden haben: es besteht in der Geltendmachung einer intellektuellen Form des Handelns, in der Unterordnung des Trieblebens unter das Gesetz unserer geistigen Einheit. Dabei tritt der Gedanke der Autonomie des Menschen in den Vordergrund der sittlichen Wertschätzung; wir haben vor uns einen Entwurf der für Kant charakteristischen Begründung des sittlichen Lebens auf die Freiheitslehre. Dadurch dass in dem Einheitsstreben des Selbstbewusstseins Bedürfnisse der intellektuellen Form nachgewiesen werden, welche der Willen zur Selbstgesetzgebung auslösen, tritt das Vermögen des Intellekts in die Reihe der motivierenden Kräfte: die Lehre der reinen praktischen Vernunft wird vorbereitet. Eingeführt wird die Freiheitslehre hier zunächst durch eine stärkere Hervorhebung der Spontanität des Menschen im sittlichen Handeln. Zugleich wird darauf hingewiesen, dass die Glückseligkeit, die höchste Steigerung unseres Lebensgefühles, sich eigentlich nur an unsere Aktivität knüpfe. „Glückseligkeit ist eigentlich nicht die grösste Summe des Vergnügens, sondern die Lust, aus dem Bewusstsein der Selbstmacht zufrieden zu sein.“ Und darin besteht nach Kant der innere Wert der Tugend, „dass wir es selbst sind, die sie unangesehen der empirischen Bedingungen hervorbringen“ diese unsere Urheberschaft bezieht sich auf „wohlgeordnete Freiheit.“ Die Bedeutung, welche die Hingebung an das Sittengesetz für die Befreiung des Menschen von dem Wechsel und der Unberechenbarkeit des Trieblebens hat — dies ist der neue Gesichtspunkt von welchem aus Kant das sittliche Leben betrachtet. Die moralische Ordnung wird erkannt als die Quelle der menschlichen Persönlichkeit, in ihr stellt sich der Mensch unter eine höhere Reihe von Wirkungen und wird dadurch der Sinnenwelt gegenüber autonom.

Ähnlich wie die die Stoa, welche von gleichen inneren Bedürfnissen und Erfahrungen ausging, so kommt auch Kant in der Verfolgung dieses Gesichtspunktes dazu, von der Selbstgenugsamkeit der Tugend zu reden und das Bewusstsein einer sich in dauernden Gedanken befestigenden Seele als allein hinreichend zur Glückseligkeit zu preisen. „Es ist ein gewisser Hauptstuhl von Zufriedenheit nötig, daran es niemand fehlen muss und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das Übrige sind accidentien (reditni fortniti)“ (S. 322). „Die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür . . . . ist selbst die ursprüngliche Form der Glückseligkeit, bei welcher man der Annehmlichkeiten gar wohl entbehren und dagegen viel Übel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit, ja selbst zur Erhebung derselben übernehmen kann.“ (S. 321) Ganz stoisch klingt es, wenn der Philosoph von der Veränderlichkeit des Glückes, der Zufälligkeit günstiger Umstände, der Kürze des Lebens spricht (S. 322) und dann fortfährt: „Aber die durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl und einstimmig zu bedienen, sind a priori gewiss, lassen sich vollständig erkennen und gehören uns selbst an so dass selbst der Tod als ein passiver Zustand ihren Wert nicht vermindert.“ Wir sehen, schon hier sind Sittenlehre und Anweisung zur Unabhängigkeit von der Sinnenwelt eins bei Kant. In der Ausbildung dieser Freiheit — der Übereinstimmung des Handelns mit der Einheit des Selbstbewusstseins — besteht die Moralität, in der a priori und ohne Rücksicht auf die „besondere Zuträglichkeit“ erkannten Bedeutung dieser intellektuellen Form für das Zustandekommen der Materie der Glückseligkeit liegt der Grund für das notwendige Wohlgefallen an der Moralität: „die Moralität ist die Idee der Freiheit als regulatives Prinzip der Glückseligkeit a priori.“ (S. 324)

Es ist bezeichnend gerade für ein solches Übergangsstadium, dass in diesen Reflexionen nicht klar und ohne Widerspruch hervortritt: Ist es das Einheitsstreben unserer geistigen Natur, welches im letzten Grunde dem Sittlichen

den höchsten Wert schafft, und das in seiner Erfüllung „αὐτάρκες πρὸς εὐδαιμονίαν“ ist — oder entscheiden wir uns nur deshalb für die intellektuelle Form, weil sie erst alle Materie der Glückseligkeit möglich macht? Offenbar hat Kant hier zwei nicht ganz zusammenfallende Gesichtspunkte. Der erste ist rein aus der Entwicklung seiner praktischen Philosophie entstanden — deren erste selbständige Schritte sich ja darin zeigen, dass die Unterordnung unter dauernde Grundsätze als das Wesen der Tugend bezeichnet wird. Der zweite Gesichtspunkt stammt aus Kants theoretischen Untersuchungen; der Philosoph versucht den Grundgedanken der transcendentalen Deduktion für die praktischen Probleme fruchtbar zu machen — eine Analogie die wir für die Datierung des Fragmentes als entscheidend betrachten. Er hat entdeckt, dass reine Begriffe als Bedingungen von Erfahrung überhaupt auf Gegenstände angewendet werden können. Wie nun, wenn auch die moralischen Begriffe ihre apriorische Giltigkeit dem Umstande verdanken, dass sie alle Erfahrung von Glückseligkeit erst möglich machen? In diesem Sinne nennt Kant die intellektuelle Form der Glückseligkeit notwendig zur Möglichkeit der Idee derselben (S. 320). Aber diese Analogie bezieht sich nicht nur auf die metaphysische, sondern auch auf die transcendentale Deduktion. „Die Funktion der Einheit a priori aller Elemente der Glückseligkeit ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit und das Wesen derselben.“ „Die Einheit a priori aber ist die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür“ (S. 321) d. h. ohne die Bethätigung der Einheit des Selbstbewusstseins auch in dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit kann eine bewusste, wirkliche Erfahrung in dieser Richtung nicht stattfinden — die sittlichen Gesetze aber sind die Einheitsformen jener Bethätigung. Kant selbst nennt die Selbstzufriedenheit als formale Bedingung der Glückseligkeit: „parallel mit der Apperzeption,“ Es liegt darin die völlig deutliche Hervorhebung der Analogie, welche das vereinheitlichende Verfahren des selbstbewussten Willens gegenüber den Trieben mit der ursprünglichen Apperzeption als der Bedingung aller Synthesis des Mannichfaltigen

und damit der Erfahrung hat. Und ebenso lässt Kant durch die einmal vorkommende Erwähnung moralischer „Kategorien“ die Ansicht durchblicken, dass die sittlichen Gesetze als die Einheitsformen der praktischen Bethätigung des Selbstbewustseins mit den Erkenntniskategorien aller Erfahrung in Parallele stehen und auf das gleiche geistige Vermögen zurückzuführen sind.

Dieser Gedanke, die objektive und notwendige Giltigkeit der Einheitsformen des sittlichen Handelns aus ihrer Funktion für Glückseligkeitserfahrung überhaupt abzuleiten — dieser Gedanke tritt nun, wie bereits angedeutet, in Widerspruch mit denjenigen Reflexionen unseres Fragmentes, welche sich auf der Freiheitsidee aufbauen und lehren, dass in ihr, abgesehen von jeder Beziehung auf die Materie der Glückseligkeit der letzte Grund der Unterordnung unter das Sittengesetz und zugleich die Quelle aller Befriedigung des Bewusstseins liege.

Allerdings ist hier die Freiheitslehre aufs engste verbunden mit jener praktischen Verwertung der Lehre von der transcendentalen Apperzeption — Freiheit ist praktische Funktion der Einheit des Selbstbewusstseins — aber auch so ist die Unklarheit nicht gehoben, ob schon die Form oder erst die Materie der Glückseligkeit den zureichenden Gruud der sittlichen Determination giebt.

In dem weiteren Gange der kantischen Ethik entwickelt sich nun allein der aus den praktischen Impulsen stammende Gesichtspunkt, der aus der theoretischen Philosophie übertragene fasst keine tieferen Wurzeln: die intellektuelle Form hat in sich Kraft der Motivation genug, ohne weitere Beziehung auf die Erfahrung; der Selbsterhaltungstrieb der einheitlichen Persönlichkeit, welcher jener Form die Bewegkraft giebt, verwandelt sich in das Streben, die Zugehörigkeit des Menschen zur intelligiblen Welt zu wahren und geltend zu machen. Kant hält jenes Bedürfnis nach Geltendmachung der Einheitsform unseres geistigen Lebens im Handeln für eine Spontanität der Vernunft selbst; sobald ihm dies völlig zur Klarheit geworden ist, giebt er das Glückseligkeitsprinzip

ganz auf und konstruiert aus der „unmittelbar praktischen“ Vernunftform eine ganz nene Art von Causalität des Handelns, die es ihm ermöglicht, sinnliche Motive der Selbstgesetzgebung völlig zu entbehren. Für das Verständnis dieser Entwicklung ist eben der Versuch des Fragmentes, den gewöhnlichen Eudämonismus zu umgehen, höchst lehrreich. Es soll die Billigung des Sittlichen statt auf einem unauflöslichen moral sense nun keineswegs einfach auf den Glückseligkeitstrieb gegründet werden. Vielmehr soll diese Billigung ausgehen von der Vernunft als demjenigen Vermögen des Menschen, welches alle Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit feststellt: Weil die Moralität unabhängig von den besonderen Tendenzen des Individuums „notwendig mit Glückseligkeit stimmt“ — deshalb erregt sie unser Wohlgefallen. An die a priori erkannte Allgemeinheit knüpft sich das Gefühl: so ist das Kriterium der Moral nicht auf das individuelle Glückseligkeitsstreben gestützt, was ja die Dissertation des Jahres 1770 ausdrücklich verwirft. Dass auch in dem in Rede stehenden Aufsatze der Wille zur Selbstgesetzgebung schliesslich eudämonistisch ausgelöst wird, das sah Kant bald selbst ein. und wie wir gesehen, führte ihn die schon im Fragment ansetzende Lehre von der in sich selbst alle Gründe zum sittlichen Handeln besitzenden Spontanität der intellektuellen Form auf die neue Lösung des Problems.

Die vorhergehenden Ausführungen sollten zeigen, wie weit Kant sich mit den Gesichtspunkten des Fragmentes von dem Einfluss der Engländer und ihrer Lehre vom moralischen Gefühl entfernt hat; fragen wir nun noch, wie sich der Philosoph hier zu den Einwirkungen Rousseaus verhält — welche, wie wir gesehen haben, bedeutend tiefgehender als diejenigen der Engländer gewesen sind. Das Programm der Vorlesungen für den Winter 65—66 zeigte, dass Kant die Rousseausche Methode als massgebend für seine weitere moralphilosophische Untersuchung betrachten wollte. Er will zuerst untersuchen was ist, dann erst was sein soll. Er will die bleibenden Züge der menschlichen Natur feststellen, bevor er eine bestimmte Lebensrichtung, als Ideal und unbedingte Norm heraushebt.

Diese Methode ist auch in unserem Fragmente noch beibehalten. Dass die aprioriscle Deduktion bereits versucht wird, ändert daran nichts — auch diese bezieht sich hier nicht auf das was sein soll, sie hat nur den Zweck, die psychischen Faktoren, auf welche die Annahme des Sittengesetzes gegründet werden soll, unabhängig von den besonderen Tendenzen des Individuums festzustellen, sie ist auch nur ein Mittel zu entdecken was ist und soll keineswegs von den besonderen Einrichtungen der menschlichen Natur absehen. Ja, das allgemeine und notwendige Wohlgefallen am Guten, welches der Philosoph feststellt, ist ganz im Sinne jenes Programms: „Den Menschen zu studieren nicht nach der veränderlichen Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt“. Das Sittengesetz zu gründen auf diesen unveränderlichen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Teil des Menschen, auf sein eigentliches Wesen — das ist das Programm der practischen Philosophie Kants. Auch dem Sollen des kategorischen Imperativs geht im Nachweis dessen was ist voran: die Entdeckung der intelligiblen Natur des Menschen. Die Kritik der reinen Vernunft leistet diese Aufgabe.

In unserm Fragmente ist jedoch nicht nur die Methode sondern auch die Nachwirkung der Lehren Ronsseaus unverkennbar. Was zunächst die Forderung der Rückkehr zur Natur betrifft, so erinnern folgende Stellen an das Evangelium des Genfer Philosophen: „Nur der ist fähig, glücklich zu sein, dessen Gebrauch seiner Willkür nicht denen Datis zur Glückseligkeit, die ihm Natur giebt, zuwieder ist“ (321). Dies Gegebene unserer Natur ist hier das Einheitsbedürfnis unseres geistigen Lebens, mit welchem in Einklang zu bleiben eine Forderung der Natürlichkeit ist. Das Sittengesetz ist mithin kein Ergebnis verkünstelter Kultur, es entspringt unserem eigentlichen Wesen. Eine andere Stelle (S. 326) klingt an den gleichen Gedanken an: „Worin besteht aber dieses moralische Gesetz? In der Übereinstimmung der natürlichen Begierden mit der Natur seiner selbst 2) in der Übereinstimmung der beliebigen und zufälligen Begierden mit der

Natur nnd unter einander, folglich in der Idee eines allgemeinen Willens und den Bedingungen, nnter denen ein solcher der jeden besondern unter sich enthält und einschränkt, möglich ist.“

Ein fernerer nur hier zu Tage tretender Zusammenhang beider Denker liegt auf dem Gebiete der Theodicee.

Heinrich v. Stein hat in dem bereits citierten Aufsatze nachgewiesen, einen wie tiefen Eindruck auf Kant gerade die Rechtfertigung der moralischen Weltordnung durch Rousseau gemacht hat. Er führt jene Stelle aus den Fragmenten an, in denen Rousseau gepriesen wird, dass er zuerst das tief verborgene Gesetz der menschlichen Natur enthüllt habe, welches allen Angriffen auf die sittliche Weltordnung die Spitze abbricht. Warum ist das Böse auf der Welt? Ich stimme nicht mit Stein überein, welcher die eigentliche Rousseau'sche Antwort auf diese Frage darin sucht, dass wir uns im Kampfe gegen das Böse erst das Wesensunterschiedes unser Seele von dieser Welt und damit des Ausblicks auf ein Jenseits und eine ewige Gerechtigkeit bewusstwerden. Dadurch hätte Gott sich doch nur einen Notbehelf geschaffen, um uns für das nun einmal uicht zu vertilgende Böse in einer anderen Welt einen Ausgleich zu bieten. Warum aber dieser Umweg? Konnte er nicht von vornherein die Welt vom Bösen befreien? In der Beantwortung der so gestellten Frage scheint mir die eigentliche Theodicee Rousseaus und zugleich die grosse Wirkung auf Kant zu liegen: das Böse ist dazu da, uns glücklich zu machen und zwar uns eine Glückseligkeit zu bereiten, welche allen anderen Geschöpfen versagt ist. Es ist nämlich die Bedingung für die Entstehung der moralischen Gesetzgebung, dieser Quelle aller menschlichen Freiheit — die nur durch tägliches Erobern verdient wird. Die Herstellung des Zusammenstimmens aller Lebensäusserungen und das Bewusstseiu dieser Einheit ist nach Rousseau die grösste Seligkeit. Er sagt im Emil: „Darüber murren, dass Gott der Ausübung des Bösen nicht hindernd entgegentritt, heisst darüber murren, dass er dem Menschengeschlechte so hohe Gaben verliehen hat, dass er mit den Handlungen der Menschen

eine Moralität verbunden hat, die sie veredelt, dass er ihnen ein Anrecht auf die Tugend verlieh. Der höchste Genuss liegt in der Zufriedenheit mit sich selbst. Gerade um uns diese Zufriedenheit zu verdienen, wird uns diese Erde angewiesen, werden wir mit Freiheit begabt, von unsern Leidenschaften versucht, von unserm Gewissen zurückgehalten. Was konnte selbst die göttliche Allmacht wohl mehr zu unserm Besten thun?"

In diesen Reflexionen liegt Rousseaus Theodicee. Wer kann, gerade nach der Kenntnisnahme unseres kantischen Fragmentes noch daran zweifeln, dass diese Betrachtungen es sind, welche den Königsberger Denker so nachhaltig ergriffen — und vielleicht auch die Anregnng zu dem Versuch, die Moral auf das Prinzip der Selbstzufriedenheit zu gründen, gegeben haben? Auch bei Kant ist die Selbstzufriedenheit, die Lust aus dem Bewusstsein unserer geistigen Spontanität gegenüber den Antrieben, welche die Gegenstände in uns auslösen, die höchste Glückseligkeit; alles Unglück kann nur zu ihrer Vermehrung beitragen. Alle empirische Glückseligkeit ist nur Accidenz zu dieser Substanz. Wir sehen aus diesen mannichfachen Berührungspunkten, dass Rousseaus Einfluss auf Kant keineswegs von dem Augenblicke an nachlässt, wo der Philosoph sich von der Lehre des angeborenen moralischen Gefühls abwandte — sondern wie vielmehr gerade der in dem Fragment gemachte Fortschritt zum teil mit Anregungen des Genfer Denkers in Verbindung gebracht werden kann. Wir werden am Schlusse unserer Untersuchung zeigen, dass jenen Anregungen auch ein Anteil an der letzten Wendung der kantischen Ethik zugeschrieben werden darf.

Mit dieser Betrachtung der Beziehung des Fragmentes zu den Einwirkungen Rousseaus sollen die vergleichenden Untersuchungen zu zeitlicher Bestimmung der betrachteten kantischen Schrift ihren Abschluss finden. Fassen wir die Ergebnisse zusammen. Das Fragment ist aus folgenden Hauptgründen vor die Vollendung der Kritik der praktischen Vernunft zu setzen. 1) Die sittliche Verbindlichkeit wird noch nicht als kategorischer Imperativ der allgemeingesetz-

gebenden Vernunft bezeichnet, sondern ihre Notwendigkeit ist die Notwendigkeit des Wohlgefallens, das wir an der Verwirklichung der Einheitsform des Handelns als Bedingung a priori von Glückseligkeit überhaupt haben. 2) Nicht das höchste Gut wird nach dem Sittengesetz bestimmt, sondern das Sittengesetz nach der Idee des höchsten Gutes. Der hier vertretene Standpunkt ist durchaus eudämonistisch. Aus folgendem Grunde ferner muss das Fragment vor Beendigung der Kritik der reinen Vernunft verfasst sein: der Begriff der transcendentalen Freiheit ist hier noch völlig unbekannt. Den hier zu Grunde gelegten Begriff der Freiheit bezeichnet der Philosoph der kritischen Periode als die Freiheit eines Bratenwenders. Dass das Fragment nicht vor dem Jahre 70 entstanden sein kann, dafür spricht erstens der Umstand, dass das „unauflösliche sittliche Gefühl" aufgelöst ist in begreifliche mit unserer Glückseligkeit notwendig verbnndene Bedürfnisse. 2): Die Scheidung von Materie und Form, Sinnlichem und Intellektualem in der Moral ist angebahnt. Dass endlich die Schrift nicht wesentlich später als das Jahr 73 fällt, das beweist die Thatsache, dass der Grundgedanke der transcendentalen Deduktion der Kategorien moralphilosophisch verwertet wird. Wir möchten das Fragment daher in das Jahr 1774 setzen, wo, nach den Briefen an Herz zu urteilen, der Philosoph mit der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wohl im Klaren war. Weiter hinauf in die siebziger Jahre zu gehen, verbietet der Umstand, dass die transcendentale Freiheitslehre noch nicht entwickelt ist. —

Bei der Darstellung des Gedankenganges des Fragmentes ist mehrfach die Bedeutung hervorgehoben worden, welche der hier vertretene eigentümlich eudämonistische Standpunkt für die Entwicklungsgeschichte der kantischen Ethik hat und zugleich gezeigt, in wiefern dieses Übergangsstadium von der Lehre des moral sense zu verstandesmässiger Begründung des sittlichen Imperatives für den Philosophen unvermeidlich war. Das Fragment hat jedoch noch eine Bedeutung für die allgemeine Aufgaben der kantischen Philosophie. Kant hatte stets den Plan, die Einheit der theoretischen und der praktischen

Vernunft in einem gemeinsamen Prinzip darzustellen. Nach Vollendung der Kritiken wollte er sich an die Lösung dieser Aufgabe machen. Sie unterblieb. Erst Fichte versuchte an diesem Punkte eine Weiterbildung des kantischen Systems. Wir müssen jedoch feststellen, dass schon vor Vollendung der Kritiken eben in unserem Fragment ein Versuch in dieser Richtung gemacht wird, der zugleich zeigt, warum es Kant nach Abschluss seines Systems so schwierig war, jenen Vorsatz zur Ausführung zu bringen. Hegler sagt in seiner Arbeit über die „Psychologie in Kants Ethik" (S. 115): „Kant selbst hat freilich zwischen der praktischen Vernunft, dem Moralgesetz mit seinem Streben, alle Handlungen unter ein Prinzip zu bringen und der transcendentalen Apperzeption, welche alle Vorstellungen in einem Bewusstsein zusammenfasst, keinerlei Beziehung hergestellt." .... Diese Behauptung ist, wenn wir die Reickesche Veröffentlichung beachten, nicht ganz zutreffend. In dem Fragment ist dieser Parallelismus zwischen theoretischer und praktischer Funktion der transcendentalen Apperzeption hergestellt und ausdrücklich anerkannt. Von dem Augenblicke jedoch, wo Kant der Ansicht wurde, dass die Giltigkeit der sittlichen Gesetze gänzlich unabhängig von aller Beziehung auf Erfahrung von Glückseligkeit sei, konnte er das praktische Vermögen der Vernunft nicht mehr in einer Einheit denken mit den Funktionen der Apperzeption, deren gesetzgebende Bedeutung für die Sinnlichkeit nur auf ihrer Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt beruhte. —

Wir haben nun mit der genaueren Datierung des von Reicke herausgegebenen Fragmentes innerhalb der Übergangsstadiums der kantischen Ethik einen Anhaltspunkt bekommen, von dem aus wir auch die erwähnten Erdmannschen Reflexionen zeitlich bestimmen und damit die Kenntnis jener wichtigen Periode vervollständigen können. Bevor wir uns dazu wenden, wollen wir jedoch noch einige ethische Reflexionen der von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik ebenfalls für dieses Übergangsstadium in Anspruch nehmen. Der Herausgeber teilt mit, dass der Text aus zwei Nach-

schriften stamme, von denen die eine im Jahr 1788 niedergeschrieben sei, während die andere ein früheres Datum habe. Zu dieser letzteren gehören auch die Aufzeichnungen über Psychologie, in welchen sich längere Bemerkungen über ethische Probleme finden.

Ich glaube nun, nachweisen zu können, dass diese Bemerkungen sehr bald nach der Dissertation des Jahres 1770 — keinesfalls aber nach dem Jahre 1772 gemacht worden sind.

Die Reflexionen des Fragmentes erwiesen sich als eine Verwertung der Lehre von der transcendentalen Apperzeption für die sittlichen Fragen. Die von Pölitz herausgegebene Nachschrift ist nun insofern höchst lehrreich für die Kenntnis der Entwicklung der kantischen Moralphilosophie, als sich hier eine ethische Anwendung des von Kant vorübergehend behaupteten erkenntnistheoretischen Standpunktes der Dissertation findet. Diese Schrift lehrte zwei gesonderte Auffassungen der Welt, die eine durch den Verstand, die andere durch die Sinnlichkeit. Schärfste Trennung beider Auffassungen ist Bedingung einer Reform der Metaphysik. Dieser Lehre entspricht nun ein gleichzeitiges eifriges Bemühen um Scheidung des Sinnlichen und des Intellektualen in der Moral. In den Briefen an Herz berichtet Kant mehrfach von solcher Richtung seines Nachdenkens; hier haben wir einige Resultate dieser Versuche vor uns.

In dem Kapitel über Lust und Unlust (S. 165 ff.) wird zunächst intellektuelle und sinnliche Lust streng geschieden. „Um alles kurz zusammenzufassen“, so heisst es hier (S. 177) „was von der Lust und Unlust zu sagen ist, so merke man, dass alle Lust entweder sinnlich oder intellektuell ist. Das untere Vermögen, oder die sinnliche Lust und Unlust, beruht auf der Vorstellung des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Lust und Unlust oder die intellektuelle Lust und Unlust, beruht auf den Vorstellungen des Gegenstandes durch den Verstand.“ „Das Gute so sagt Kant an anderer Stelle (174) ist ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Umstandes“ und ferner: „Die geistige Lust ist

idealisch und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes.“ Wir sehen zunächst: der Gedanke, dass das Sittengesetz ohne Vermittlung eines Gefühls wirksam sein könne, ist noch nicht gefasst. Die Forderung der Dissertation, Sinnliches und Intellektuelles in der Moral zu trennen, bezieht sich also keinesfalls schon auf eine unmittelbar praktische Vernunft. Von den natürlichen Antrieben des Sittlichen sollen nur diejenigen ausgesondert werden, deren Gefühlswirkung in Beziehung steht zur Thätigkeit des Intellektes und durch dieselbe entschieden wird. Da nur der Verstand das Ding an sich erfasst, so kann auch nur diejenige Lust, welche vom Intellekt vermittelt wird, das Gute an sich ergreifen. Sehr interessant ist die im Laufe dieser Untersuchungen gezogene Folgerung, „es muss also das Gute auch solchen Wesen gefallen, die keine solche Sinnlichkeit haben, wie wir.“ Es regt sich hier Kants Bestreben, die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes auf alle vernünftigen Wesen auszudehnen — nur dass hier noch im Vermögen der Lust angenommen wird, welches unabhängig von der Sinnlichkeit ist. Das Streben nach jener Allgemeingiltigkeit, die sich nicht blos auf das vernünftige Wesen in menschlicher Erscheinung bezieht, entspringt dem Irrtume Kants, dass die sittliche Notwendigkeit rationeller Natur sei. Fragen wir nun, aus welchem Grunde Kant nach der Scheidung jener beiden Auffassungsarten des Seienden das Gute ohne weiteres als einen Gegenstand der intelligiblen Auffassung hinstellt, so erkennen wir das Motiv dazu deutlich aus der Bemerkung, das Gute sei an sich gut, folglich „wird es durch den Verstand erkannt,“ da ja die Sinnlichkeit nur auf die Dinge geht, soweit sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Die Sinnlichkeit fällt ihre Werturteile nur in bezug auf den Nutzen oder Schaden, den der Gegenstand zum Wohlsein des Individuums hat. Hiernach steht es also fest, dass die Billigung des Guten durch den Verstand, durch die Gründe eines allgemeinen und notwendigen Wohlgefallens und nicht durch die aus der Sinnlichkeit stammenden Impulse bestimmt werden könne. Wir sehen hier die Kontinuität, die allem Wechsel der

kantischen Ethik zu Grunde liegt: Es steht schon im Jahre 63 fest, dass das Gute an sich gut, die sittliche Verbindlichkeit ein kategorischer Imperativ sei — sobald nun der neue Gesichtspunkt der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich und eine darauf beruhende doppelte Erkenntnisart entdeckt ist, ist es klar, dass das Moralische nur noch auf diejenige Erkenntnisart begründet werden kann, welche sich auf die Dinge an sich bezieht. Aus diesem Grunde muss natürlich alle Begründung des Guten auf das Schöne aufgegeben werden: „Shaftesbury folgt Epicur von ferne nach.“ So heisst es in der Dissertation; hier in der Pölitzschen Nachschrift erklärt Kant sich näher: „Wenn ich sage, die Sache sei schön, so sage ich nur, wie ich sie empfinde und wie sie mir erscheint. Es muss also das Gute auch solchen Wesen gefallen, die keine solche Sinnlichkeit haben wie wir, welches aber mit dem Schönen und Angenehmen sich nicht so verhält.“ (177) Alle Antriebe, welche von der Sinnlichkeit ausgehen, sind nach Kants Standpunkt stimuli — Motive oder causae impulsivae sind nur Vorstellungen dessen was allgemein und notwendig d. h. vor Gesichtspunkten des Verstandes gefällt (181).

Die Begründung des Wohlgefallens am Sittlichen nach den Gesetzen des Verstandes und die nähere Darlegung des Wesens der intellektuellen Lust geht nun schon hier bezeichnender Weise von der Freiheitslehre aus. Es ist der durchaus richtige Gedanke von der Unvergleichbarkeit der bloss passiv empfundenen Lust mit derjenigen, welche unsere Aktivität begleitet und der Reflex selbständiger Lebensmacht ist — es ist dieser Gedanke, welcher Kant dazu führt, die Scheidung zwischen intelligibler und sensibler Welt auch in das Gebiet der Lustempfindungen zu übertragen, — die er später alle als gleich unfähig zu intelligibler Motivation betrachtet. Die betreffende Ausführung der Pölitzschen Nachschrift soll hier ganz wiedergegeben werden: (S. 172) „Gut ist, was jedermann notwendig gefallen muss. Das Schöne gefällt aber nicht jedermann notwendig, sondern die Üereinstimmung des Urteils ist zufällig. Aber die Übereinstimmung

der Urteile des Wohlgefallens oder Missfallens durch den Verstand, laut denen der Gegenstand entweder gut oder böse ist, ist notwendig. Wie kann aber das Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm sein, so wäre jedermann tugendhaft; aber jetzt wünscht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugendhaft zu sein. Er sieht ein, dass es gut ist, allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit ist der grösste Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das tierische Leben hat keine Spontanität. Fühle ich nun, dass etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt, so gefällt es mir. Die Lust ist die intellektuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne dass es vergnügt. Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral. Woher aber hat die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. . . Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt, das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt."

Die hier gemachte Unterscheidung zwischen sinnlichem und intellektuellem Wohlgefallen ist, wie bereits hervorgehoben, ein für die individuelle Betrachtungsweise der Ethik durchaus wertvoller Gesichtspunkt. Der Philosoph glaubt, dass man die Moral gründen könne auf die Lustgefühle, welche hervorgehen aus der ungehinderten Bethätigung des geistigen Lebens gegenüber den Antrieben der Sinnlichkeit, aus dem Bewusstsein der Ausgleichung aller Einzeltriebe mit Gedanken, welche das ganze Leben umfassen und begreifen. „Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt." Die Knechtung durch die Reize der Aussenwelt wird allein verhindert, die die Selbstthätigkeit, das e i g e n e Leben überhaupt erst g e f ü h l t durch die Herrschaft beständiger und berechenbarer seelischer Impulse d. h. der sittlichen Kräfte. „Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral."

Die Freiheit ist hier noch kein corpus mysticum, sie ist die Fähigkeit des Menschen, durch ein auf Vernunftgründen beruhendes Wohlgefallen motiviert zu werden. „Wenn die censae impulsivae" so heisst es hier (181) Vorstellungen des

Wohlgefallens oder Missfallens sind, die von der Art abhängen, wie wir von den Gegenständen affiziert werden, so sind das stimuli. Wenn aber die causae impulsivae Vorstellungen des Wohl- und Missfallens sind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenstände durch Begriffe, durch den Verstand erkennen, so sind das Motive."

Diese letztere Motivationsweise ergiebt die Freiheit des Menschen: „Je mehr der Mensch vermittelst der oberen Willkür Kraft hat, die untere Willkür zu unterdrücken, desto freier ist er."

Das hier aufgestellte Moralprinzip ist vom Standpunkte späteren Systems aus völlig eudämonistisch: Die Rücksicht auf das, was mit dem ganzen Leben übereinstimmt ist Quelle des Sittlichen, eine Lust geht der Gesetzesbefolgung voraus. Allerdings findet sich schon hier der Zweifel, ob die blosse Scheidung zwischen intellektueller und sinnlicher Lust den Anforderungen einer reinen Begründung der Moral wirklich genüge. Es erscheint unsicher, ob sich die intellektuelle Lust in der That scharf trennen lasse von aller Beziehung auf das sinnliche Dasein des Menschen. Ja, der Gedanke, dass überhaupt das Motiv der Gesetzesbefolgung ein Wohlgefallen ist, erscheint verdächtig — mag auch diese Lust der intelligiblen Welt angehören. Ist nicht so der Gegenstand nur gut in bezug auf die Lebenssteigerung des Individuums? Wie lässt sich das Gute als an sich gut, als Objekt der intelligiblen Auffassung verwirklichen? Hören wir Kants Bedenken selbst: (187) „Diese Triebfeder des Gemüts soll aber nicht pathologisch necessitieren; und sie necessitiert auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen und nicht, so fern es unsere Sinne affiziert. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitiert, und dieses soll das moralische Gefühl sein. Man soll das Gute durch den Verstand erkennen und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird. Ich fsoll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Geühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objektiv

erkenne. Es steckt darin also immer eine Contradiktion, denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht sein; denn das Gute kann garnicht unsere Sinne affizieren."

Kant merkt hier nicht, dass seine „Erkenntnis des Guten durch den Verstand" ja nur ein Durchgangspunkt des Glückseligkeitstriebes ist, dass die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Wohlgefallens nur in bezug auf ein vorausgesetztes Glückseligkeitsstreben erwiesen werden kann. Die obigen Bedenken kommen also daher, dass der Philosoph fälschlich glaubt, er habe die rein intellectuelle Ableitung des Sittengesetzes wirklich schon geleistet und müsse sich nun hüten, die Werte der sensiblen Welt in die ethische Motivation einzulassen. In Wahrheit aber ist diese intellectuelle Begründung noch nicht erreicht: Die Verstandeserfassung des Guten ist hier noch genau so eudämonistisch, wie die Vorstellung durch das sensible Vermögen. Die Vernunft dient hier auch nur „zum Behufe desjenigen, was bei Tieren der Instinkt verrichtet" (Kr. d. pr. V. S. 181). Allerdings liegt der tiefere Conflikt schon hier zu Grunde: die Feststellung einer zwiefachen Motivation des Menschen und doch die Unmöglichkeit, dieselbe psychologisch darzustellen; die Scheidung gelingt erst ganz allmählig. Wie sehr dieselbe Kant schon hier am Herzen liegt, das erkennen wir aus folgender Bemerkung: „Das ist ein Unglück für das menschliche Geschlecht, dass die moralischen Gesetze, die da objektiv necessitieren, nicht auch zugleich subjektiv necessitieren" — ein Unglück, weil wir infolge jener Begrenztheit unserer Natur niemals den wahren Charakter des Guten ausprägen können, sondern stets eine Relation zu unserm Lebensgefühl hinzutreten muss, um uns zum Sittlichen zu bewegen. Der Philosoph bescheidet sich hier damit, zu sagen: „Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv treibende Kraft der objektiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können." Die reine praktische Vernunft, die intelligible Causalität ist noch nicht gefunden.

Jenem Ungenügen des Philosophen, dass ihn nun zu neuen Problemstellungen weitertreibt, liegt ein durchaus tiefer Gedanke zu Grunde: Unsere handelnde Natur ist in der That nicht einfach, sondern doppelt motiviert: wir werden getrieben durch Selbsterhaltungs- und durch Gattungstriebe. Die letzteren bringen in ihres höchsten sozialen Entwicklung, jenes Bewusstsein der unbedingten Allgemeingiltigkeit hervor, weil in ihnen der allgemeine Wille über die Einzelstrebungen hinausgreift, wie der begriffliche Satz über die Einzelfälle. Kant erfasst diese Thatsache des sittlichen Bewusstseins tiefer als alle seine Vorgänger, er drängt danach, diesen von den Zielen des Einzelnen absehenden Willen in der Motivation lebendig zu machen, denn es erscheint ihm, dass der Eudämonismus das sittliche Leben ertötet, weil er jene höhere Motivation nicht zur Geltung kommen lässt, sondern für die Verwirklichung des Sittengesetzes das individuelle Glückseligkeitsstreben ausreichend findet. Es ist aber die innere persönliche Erfahrung des Philosophen, dass gerade die Motivation durch jenen, von aller Rücksicht auf die individuellen Zwecke unabhängigen höheren Willen — den allgemeingesetzgebenden — dass allein diese Motivation es ist, auf welcher die menschliche *Persönlichkeit* beruht — denn durch sie allein werden wir frei, d. h. unabhängig von der Herrschaft des Sinnlichen in uns — oder überhaupt frei von den Schranken der Individuation. Diese Freiheit aber scheint Kant gefährdet, solange das sinnliche Individuum Subjekt der sittlichen Zwecke bleibt.

Die soeben besprochenen Reflexionen der Pölitzschen Nachschrift scheinen mir einen Einblick gerade in das früheste Stadium jenes Umbildungsprocesses der sittlichen Prinzipienlehre unseres Philosophen zu geben*). Die Verwertung des erkenntnistheoretischen Standpunktes der Dissertation ist eine so durchgehende, dass sicher die zeitliche Grenze jenes ontologischen Übergangsstadiums auch zugleich entscheidend für die Zeitbestimmung der Nachschrift, ist welche die betreffenden Bemerkungen enthält. Wir können dies um so sicherer behaupten, als wir ja gesehen haben, dass auch die Entdeckung des

*) Vergl. meine Schlussanmerkung.

Grundgedankens der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe sofort für eine neue eigentümliche ethische Problemstellung verwertet wird.

Kants Brief an Herz im Jahre 72 zeigt, dass der Philosoph damals die Beziehung reiner Begriffe auf Gegenstände einer gründlichen Prüfung unterzog und den Grundgedanken der metaphysischen Deduktion gefasst hatte; später als das Datum dieses Briefes darf also wohl jene kantische Vorlesung kaum angesetzt werden, da dieselbe die Erkennbarkeit der Dinge an sich durch den Verstand behauptet und darauf den ersten Versuch gründet, unser Wollen mit dem Zweck an sich auf eine allgemeingiltige und notwendige Weise zusammenzubringen. Die erkenntnistheoretische Einsicht, dass reine Begriffe nur durch ihre Beziehung zur Sinnlichkeit objektive Giltigkeit haben, macht den Philosophen wieder irre daran, dass der Verstand ohne jede Rücksicht auf die Sinnlichkeit allgemeingiltige und notwendige Bestimmungen aufstellen könne; die schroffe Scheidung von Sinnlichem und Intellektualem wird ihm verdächtig; schon in dem bekannten, wahrscheinlich aus dem Jahre 1773 stammenden Briefe an Herz betont Kant wieder mit aller Entschiedenheit, dass der oberste Grund der Moral zwar intellektuell sei, aber doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben müsse, weil er sonst die Vorschriften dessen, was lediglich sinnlich sei, nicht angeben könne. Wir werden am Schlusse unserer Darstellung sehen, welche Consequenzen seiner Erkenntnistheorie es Kant schliesslich doch wieder ermöglichten, die Begründung der sittlichen Notwendigkeit von allen Prinzipien der Erfahrung loszulösen.

Im übrigen haben die Reflexionen der Pölitzschen Nachschrift und des Fragmentes grosse Übereinstimmungen; die Ablehnung der Begründung des Sittlichen auf das Schöne sowie die Einführung der Freiheit als Prinzipes der Moralität geschehen in fast gleichen Wendungen; nur der Umstand, dass in der Pölitzschen Nachschrift die Freiheitslehre noch in keinerlei Beziehung zur Lehre von der transcendentalen Apperzeption gesetzt ist, zeigt, dass das Fragment einer späteren Entwicklungsstufe angehört.

Wenden wir uns nun dazu, noch einige der erwähnten unveröffentlichten Erdmannschen Reflexionen Kants ebenfalls in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der kantischen Ethik zu betrachten. Ich habe einige derselben, die ihren Ursprung aus der Zeit des grössten Einflusses Rousseaus deutlich verrieten, bereits bei Besprechung der kantischen Moralphilosophie in der sechziger Jahre veröffentlicht; die übrigen hatte ich mir aus der grossen Zahl dieser Reflexionen erbeten, weil sie augenscheinlich aus dem Gedankenkreise der siebziger Jahre stammen und mir insofern zu den von Pölitz und Reicke herausgegebenen Urkunden jenes Stadiums wertvolle Ergänzungen zu liefern scheinen. Dass diese Reflexionen thatsächlich in diese Übergangsperiode gehören, wird nun im folgenden klarzulegen sein.

Fragen wir zunächst, welche von diesen Reflexionen am frühesten zu datieren sind.

Wir haben an der Hand der Pölitzschen Veröffentlichungen nachzuweisen gesucht, dass die Dissertation begleitet oder gefolgt gewesen ist von Versuchen, jene Allgemeingiltigkeit des sittlichen Imperativs, welche Kant schon früher in seiner Beschreibung des moral sense anerkannt hatte, durch Gesichtspunkte des Verstandes evident zu machen. Dabei zeigte sich, dass der Philosoph diese unbedingte Giltigkeit noch keineswegs im Sinne der „Metaphysik der Sitten" von der Erfahrung unabhängig zu machen trachtet. Vielmehr glaubt er dieselbe nicht anders gewinnen zu können, als wenn er — unabhängig vom blos subjektiven Gefühl — a priori einen Grund notwendigen objektiven Wohlgefallens an der Verwirklichung des Sittengesetzes nachzuweisen vermag. Kant trennt sich von der Gefühlsmoral, weil er zu der Ansicht gekommen ist, dass die sinnliche Natur des Menschen nicht allgemeingiltige, sondern nur reinindividuelle, subjektive Urteile liefern kann.

Die folgende Reflexion gehört nun zweifellos in diese moralphilosophische Sphäre der Dissertation des Jahres 1770.

„Die praktischen Gesetze verkündigen das Gute, folglich was allgemein und notwendig gefällt, mithin nicht das bloss angenehme, sondern das allgemein angenehme d. h. was im

ganzen Zusammenhange angenehm ist. Die Bewegursachen sind also darum nur objektiv und für den Verstand. Alle imperative aus sinnlichen Beweggründen gebieten bedingt und relativ das Nützliche. Es muss aber endlich doch ein absolutes Gut sein; das kann nur durch Vernunft erkannt werden und betrifft nur die Form der Freiheit, nämlich ihre durchgängige Zusammenstimmung mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen."

Wir sehen hier deutlich den Einfluss der Dissertation: Der Verstand allein tritt mit dem absoluten Gut in Berührung, die Sinnlichkeit nur mit der relativen, der erscheinenden Welt — der sittliche absolut gebietende Imperativ muss also einen intellektuellen Ausgangspunkt haben. Dies geschieht, sobald das Wohlgefallen allgemein und notwendig gemacht ist. Das ist der leitende Gedanke dieser Übergangsstufe — den auch folgende Reflexion wiederholt: „Das ursprüngliche Gute muss ein Gegenstand einer Lust sein und zwar notwendiger Weise in Allen, folglich kann es nur die oberste Ursache von allem sein. Das Gute besteht also nur immer in der Form, die Materie ist Empfindung ist diese Privatempfindung so ists nur mittelbar gut, ist es etwas, was notwendiger Weise in Allen ein Grund einer Lust sein muss, so ists der allgemeinen Form perfectio."

Interessant ist bei beiden Reflexionen, dass die sittliche Verbindlichkeit allein dadurch, dass sie sich auf das allgemein Angenehme bezieht, von allen Imperativen aus sinnlichen Beweggründen geschieden ist: Denn dadurch, dass es allgemein gemacht ist, zeigt das sittliche Prinzip seine Herkunft von Gesichtspunkten des Verstandes, seine Unabhängigkeit von den besonderen Begehrungen des Individuums.

In den gleichen Gedankenkreis gehören wohl auch die folgenden Reflexionen:

„Der moralische Geschmack ist das Vermögen, an demjenigen, was beim Guten zur Allgemeinheit gehört, Wohlgefallen zu finden."

Und ferner:

„Durch die Vernunft urteilen wir über das Gute und Böse d. h. über das was allgemein und notwendiger Weise gefällt. Daher geschieht das Urteil über das Gute und Böse

nicht durchs Gefühl, weil dessen Urteile nur Privatgiltigkeit haben — aber sie setzen das Gefühl voraus und die vernünftige Urteilskraft geht auf die Bedingungen der Allgemeingiltigkeit desjenigen, was dem Gefühle gemäss begehrt werden mag.“

Die Frage ist hier völlig entschieden, dass das Gute auf dem Erkenntnisvermögen beruht. Die Aufgabe der Vernunft besteht darin, jenes allgemeingiltige Wohlgefallen festzustellen, ohne welches die moralischen Werte sich nicht von den sinnlichen Zwecken unterscheiden. Genügt aber diese Thätigkeit des Intellekts, um die sittliche Wertbildung allein zu stande zu bringen? Der Anteil des sensiblen Vermögens ist doch noch keineswegs eliminiert. Es ist klar, dass Kant sich bald dazu gedrängt fühlen musste, nicht blos im sittlichen Urteil, sondern auch in der sittlichen Motivation schärfer Intellektuelles und Sinnliches zu scheiden. In der Pölitzschen Veröffentlichung findet sich im Anschluss an die betreffenden Überlegungen bereits die Bemerkung (187) „wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv treibende Kraft der objektiven Necessitation nicht anders ausdrücken können.“

In ganz ähnlicher Weise wird diese Frage nun auch in der folgenden Reflexion betrachtet.

„Die moralia motiva sollen nicht blos vim subiective necessitantem haben zur Überzeugung des Verstandes, sondern vim subiective necessitantem — d. i. sie sollen elateres animi sein. Die subjektiven Bedingungen darunter sie es sein können, heisst Gefühl. Wäre es ein wirkliches Gefühl so würde die necessitation pathologisch sein, die causae impulsivae wären nicht motiva sondern stimuli, nicht die Bonität, sondern das iucundum würde uns bewegen. Also ist der sensus moralis nur per analogiam so genannt und soll nicht Sinn, sondern Gesinnung heissen, nach welcher die moralischen Motive in dem Subjekt ebenso wie stimuli necessitieren. Es ist also in sensu proprio ein Unding, ein blosses analogon sensus und dient nur, ein Vermögen (nicht Rezeptivität) wofür wir keinen Namen haben, auszudrücken.

Kant vergisst hier wieder — wie in den gleichen Reflexionen der Pölitzschen Nachschrift — dass in der hier als objektiv bezeichneten Necessitation bereits die pathologische Lust voll und ganz enthalten ist: Weil es „mit dem ganzen Leben übereinstimmt“, darum ist das Sittliche allgemeingiltig — die Necessitation ist keine begriffliche, sondern eine emotionale. —

Wie sehr diese Allgemeingiltigkeit des Wohlgefallens an der Verwirklichung der sittlichen Freiheit schliesslich durch das Glückseligkeitsstreben und nicht durch eine begriffliche Funktion geschaffen wird — das erkennen wir besonders deutlich an folgender Reflexion:

„Es ist wahr, alle Moralität muss auf etwas Nützliches gehen. Aber nicht der Nutzen, sondern die Allgemeinheit desselben ist das, was sie moralisch macht, nämlich dass sie als Regel allein gut ist und ohne sie keine allgemeine Regel stattfände. Sogar bei Pflichten der Schuldigkəit ist die Handlung, selbst wenn sie schädlich wäre, nicht zu unterlassen und darin besteht eben die Schuldigkeit.“

Diese Reflexion lässt uns einen tiefen Einblick in die psychologischen Motive der kantischen Ethik thun. Es könnte zunächst scheinen als sei mit jener „Allgemeinheit des Nutzens“ ein Prinzip der universellen Glückseligkeit eingeführt — wenn nicht die Schlussworte uns eines anderen belehrten. Der Gedankengang, den wir mit Hülfe der bisher betrachteten Urkunden dieser Übergangsperiode ausführlicher wiedergeben können, ist etwa folgender: Freiheit ist die Bedingung all unserer Glückseligkeit. Was diese Freiheit allein möglich macht, hat einen allgemeinen Nutzen d. h. einen Nutzen der jedes Individuum ohne Rücksicht auf seine empirischen Zwecke betrifft. Diese Freiheit ist aber allein möglich durch die Hingabe an streng allgemeine Regeln des Handelns — die uns allein von der Sinnlichkeit befreien. Diese Regeln müssen, um diese Freiheit zu verbürgen, so unbedingt gelten, dass sie durch keine Rücksicht auf ihre etwaige schädliche Wirkung — also auf Erfahrung — aufgehoben werden können. Kant sieht hier nicht, dass er, um die strenge Giltigkeit des Sittlichen zu retten und unabhängig von der Erfahrung zu machen, das-

selbe rückhaltloser den reinindividuellen Lebensgesetzen opfert als irgend eine eudämonistische Theorie: Die Rücksicht auf die sozialen Folgen des Handelns könnte jene unbedingte Geltung aufheben, auf welcher sich allein die Freiheit des Individuums aufbaut und auf deren Innehaltung sich allein auch die Allgemeinheit des Nutzens der Moralität bezieht. Das Unbedingte, an sich Gebietende des Guten geht hier also im letzten Grunde von der sensiblen Auffassung der Welt aus — das Gute ist gerade in seiner Eigenschaft der ausnahmslosen, absoluten Giltigkeit ein Mittel zur Befreiung des Individuums: es gilt nicht eigentlich an sich. „Weil ohne sie keine Regel stattfände" — darum wird die Moralität gewählt.

Die Idee des Sittengesetzes als eines Mittels zur Befreiung des Menschen von der Sinnlichkeit — diese Idee beherrscht mehr oder wenigen verhüllt die ganze kantische Ethik und lässt den sozialen Ursprung und den sozialen Beruf der Moral in ähnlicher Weise zurücktreten, wie dies die Lehre von der Rettung der Seele in manchen Perioden der christlichen Ethik gethan hat. Kant mag diese Ähnlichkeit fühlen, indem er die intelligible Welt, mit welcher der Mensch sich mittelst der moralischen Gesetzgebung in Zusammenhang setzt, als „regnum gratiae" bezeichnet.

Nur in einer der zu veröffentlichenden Reflexionen spricht Kant es klar aus, dass vom Standpunkt der Ethik dieser Übergangsperiode eigentlich nicht der Verstand, sondern das Lebensgefühl der Persönlichkeit der hervorbringende Grund der sittlichen Werte ist und dass das „Gut an sich" hier nicht auf ein Absolutes im Sinne einer Trennung von allem Bezug auf Glückseligkeit weise, sondern nur das „an sich Glückseligkeit Versprechende" bedeute und daher vom Verstande nicht geschaffen, sondern nur festgestellt wird, weil das Gefühl selbst von sich aus allgemeingiltige Urteile nicht erzeugen kann. Lassen wir diese Reflexionen folgen.

„Die moralischen Gesetze entspringen nicht aus der Vernunft sondern sind dasjenige, was die Bedingungen enthält, wodurch es allein möglich ist, dass freie Handlungen nach

den Regeln der Vernunft können bestimmt und erkannt werden. Dieses geschieht aber, wenn wir den allgemeingiltigen Zweck zum Grunde der Handlungen machen, damit die besonderen Zwecke mit denen stimmen, welchen man ansehen kann, als wären dadurch alle Dinge möglich.“

Nicht also wie im späteren System schafft hier die Vernunft den Zweck an sich, das Moralische. Sondern: das Bedürfnis nach allgemeingiltigen Zwecken als Bedingung unserer Freiheit von den individuellen Zwecken muss da sein, bevor die Vernunft in Funktion tritt, um diesen Zweck nachzuweisen und festzustellen. Das Freiheitsbedürfnis als Ausdruck eines Lebensgesetzes unserer geistigsinnlichen Natur ist die Bedingung dafür dass die Vernunft praktisch werden kann. Denn dieses Bedürfnis schafft einen Zweck, der allgemeingiltig ist, weil er mit dem ganzen Leben übereinstimmt, weil es ohne ihn überhaupt kein spontanes Leben giebt. Da nun die Vernunft dasjenige Vermögen im Menschen ist, welches allgemeingiltige und von den besonderen Zwecken unabhängige Werte im Bewusstsein vertritt, so ist das Sittengesetz das Mittel, unsere Handlungen unter die befreiende Botmässigkeit der Vernunft zu stellen und dieselben nach „Regeln der Vernunft zu erkennen“ d. h. sie voraus zu berechnen.

Die Bedeutung, welche der Vernunft im Zusammenhange mit der Freiheitslehre dieser Epoche für das sittliche Leben zugeschrieben wird, ist diese: Unsere gesammte sittliche Motivation beruht auf Bedürfnissen unserer geistigen Natur und geht von abstrakten Motiven aus; statt der Gefühlsimpulse werden wir bestimmt durch die Abstraktionen dessen, was mit Glückseligkeit überhaupt und allgemein stimmt.

Betrachten wir noch einige der kantischen Reflexionen, welche gegenüber der dem blossen Begriffsvermögen zugeschriebenen Funktion die Rolle jenes Bedürfnisses der geistigen Spontanität in der sittlichen Wertbildung näher beschreiben. Gerade weil das kritische System die begriffliche Thätigkeit der Vernunft und das Freiheitsbedürfnis, den Drang unserer Persönlichkeit nach unbedingt gesetzgebender Form

des Handelns in der reinen praktischen Vernunft identifiziert. ist es entwicklungsgeschichtlich höchst lehrreich, Kants Auffassung über die Wirkungsweise dieser Faktoren kennen zu lernen, so lange dieselbe noch getrennt sind. Ansätze zu einer Aufnahme praktischer Impulse in das Intellektuelle haben wir ja durch unsere vorhergehende Untersuchung bereits nachweisen können — wie z. B. jenen Begriff der intellektuellen Lust — immerhin aber sind diese Versuche in keiner Weise zu Ende gedacht und es wird überwiegend neben dem Intellekt eine emotionale Bejahung des Sittlichen angenommen. welche den Willen zur Autonomie durch Beziehung auf Erhaltung und Steigerung des individuellen Lebens auslöst und welche ihre Werte nur in intellektueller Form niederlegt.

Beginnen wir mit folgender Reflexion:

„Was eine unbestimmte und allgemeine Beziehung auf Lust und Wohlgefallen überhaupt hat, entweder dass die Lust als problematisch bestimmt oder garnicht bestimmt wird, ist gut und eine Vollkommenheit in sensu absoluto z. B. Verstand, Gesundheit, beide aber, ob sie gleich die Bedingungen zu Lust und Zufriedenheit überhaupt sind, sind doch Mittel zu Vollkommenheiten, obzwar sehr allgemein genommen. Weil aber ein freier Wille die Lust überhaupt genommen, abstrahiert von allem besonderen Gefühl in sich schliesst, so ist dessen allgemeine Gültigkeit das eigentliche innere Gut.“

Es wird hier gezeigt, wie der Verstand, als das Vermögen des Abstrakten, das von allem besondere Gefühl unabhängige „Gute an sich“ entdeckt —: den freien Willen und dessen allgemeine Gültigkeit d. h. die unbedingte Selbstgesetzgebung.

Woher aber stammt jener höchste Wert?

Kant beantwortet diese Frage in fast physiologischer Begründung. Er sagt:

1) „Das Gefühl des Lebens ist in der Empfindung grösser aber ich fühle ein grösseres Leben in der willkürlichen Belebung und ich fühle das grösseste Prinzipium des Lebens bei der Moralität.“

2) „Wir fühlen die Triebfedern des Lebens (Essen) oder die Harmonie unserer Freiheit mit dem allgemeinen

Leben. Das letzte ist Vernunftvollkommenheit und betrifft nur die Form.“

3) „Das Gefühl des geistigen Lebens geht auf Verstand und Freiheit, da man in sich selbst die Gründe der Erkenntnis und der Wahl hat. Alles was damit zusammenhängt, heisst gut. Dies Urteil ist unabhängig von der Privatbeschaffenheit des Subjekts. Es geht auf die Möglichkeit der Sachen durch uns und besteht in der Allgemeingiltigkeit für jede Willkür, denn sonst ist ein anderer Widerstreit der Willkür das grösste Hindernis des Lebens. Alles was nur gefällt, sodass wir davon abhängen ist sofern nicht in unserer Gewalt und beweiset ein Hindernis des obersten Lebens nämlich der Wahl der Willkür, seinen Zustand und sich selbst unter seiner eigenen Freiheit zu haben.“

Die Spontanität unseres geistigen Lebens auf praktischem Gebiete empfinden wir also deshalb als höchsten Wert, weil wir wollen, dass „die Sachen durch uns möglich seien, statt dass wir abhängig von den Gegenständen sind“ — dies letztere aber ist überall dort der Fall, wo die Motive unseres Handelns in den zufälligen Modificationen der Sinnlichkeit liegen. Daher denn das Bestimmtwerden durch Zwecke, die unabhängig von der besonderen individuellen Erfahrung durch Vernunftbetrachtung gewonnen sind, als höchste Förderung des Lebens und als eine Lust empfunden wird, welche den Vorzug vor jeder anderen Lust verdient.

In einer auf feinster psychologischer Analyse beruhenden fast klassischen Fassung giebt die erste Reflexion diesen Gedanken: Die Unterscheidung der aus unserer Spontanität stammenden Lust von derjenigen, welche unsere Rezeptivität begleitet und zugleich den Grund, warum wir ersterer den Vorzug geben: Das Sittliche verbürgt die höchste Steigerung unseres Lebensgefühles. So ist die Herstellung seelischer Freiheit, statt in ein Mysterium verwandelt zu werden, auf die einfachsten und allgemeinsten Lebensgesetze des Individuums zurückgeführt. So kann denn der Philosoph sagen: „Freiheit ist notwendiger Weise einem jeden angenehm, also gut.“ Aber er setzt doch immer hinzu: „Seine eigene Freiheit

lieben entspringt aus der Annehmlichkeit, aber die Freiheit überhaupt, daher weil es gut ist" — d. h. notwendig und allgemeingiltig mit Wohlgefallen verbunden ist — was allein das Handeln des Menschen mit Vernunftgründen, und dadurch mit dem, was mit dem ganzen Leben übereinstimmt und unse dauerndes Glück betrifft, in Beziehung bringt. —

Es ist anzunehmen, dass alle diese Reflexionen dem Anfang der siebziger Jahre, der Zeit der Pölitzschen Nachschrift angehören, in welcher durchaus ähnliche Gedanken und Wendungen vorkommen.

Betrachten wir nun zum Schluss diejenigen Reflexionen, welche gleich dem Reickeschen Fragmente eine Verwertung der Gesichtspunkte der metaphysischen und transcendentalen Deduktion in der Kritik der reinen Vernunft bemerken lassen, und daher mit einiger Sicherheit in die Jahre 74 oder 75 — jedenfalls vor Entdeckung der intelligiblen Freiheit zu setzen sind.

Im Anschluss an das Bekenntniss der Unmöglichkeit einer gegenständlichen Erkenntniss ohne Vermittlung der Sinnlichkeit, ist hier die Giltigkeit der moralischen Begriffe für das Handeln wieder ungescheuter mit den ersten Triebfedern des Willens verknüpft.

„Ohne ein praktisches Gefühl bringen die motiva der reinen Willkür nur Wünsche d. h. unthätige Begierde hervor. . . . . Die Sinnlichkeit, sofern sie durch den Verstand zur Einstimmung mit seinen Beweggründen gebracht wird, heisst praktisches Gefühl." —

„Zum praktischen Gefühl wird erfordert, dass die Allgemeinheit der Vorstellung in eine Rührung verwandelt werden könne." Das praktische Gefühl geht nicht vor der Vernunfterkenntnis vorher."

Wir sehen hier die scharfe Scheidung zwischen Sinnlichem und Intellektualem in der Moral aufgehoben. In der Pölitzschen Nachschrift ist das moralische Gefühl eine intellektuelle Lustf eine subjektive Necessitation welcher Kant nur aus Notbehel den Namen Gefühl zugesteht. Dieser neue Gesichtspunkt für die Schätzung des Gefühl wird nun in folgender Reflexion in

Beziehung zur Erkenntnistheorie gesetzt: „Gleichwie die Vernunft nicht durch die Sinne aber doch in Beziehung auf dieselben nach den allgemeinen Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt urteilt, so auch ebendieselbe nicht durch das Gefühl aber doch in Beziehung auf dasselbe, nach den Bedingungen der Allgemeingiltigkeit des Urteils über das Wohlgefallen und Missfallen. Es ist die allgemein gemachte Appetition, wie jene die allgemein gemachte Apprehension. Kein Gefühl unterscheidet das Recht vom Unrecht, sondern die Vernunft entwirft die Bedingungen, unter denen allein eine Regel statt findet, hierüber zu urteilen. Das Wohlgefallen an der Regelmässigkeit ist eigentlich ein Wohlgefallen an dem Grunde der Beständigkeit alles dessen, was durch den Gebrauch der Freiheit Angenehmes intendiert wird. Es ist auch ein Vergnügen über den Gebrauch der Vernunft und die der blinden Willkür entrissene Glückseligkeit."

Der Gedanke, dass die Vernunft nur durch ihre Beziehung auf die Sinne nach den allgemeinen Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt urteilt, zeigt, dass wir aus dem Gedankenkreise der Dissertation hinaus sind. Die Analogie ist interessant: Die praktischen Begriffe gelten für die Sinnenwelt nicht etwa weil sie aus ihr stammen, sondern wegen ihrer Beziehung auf das Gefühl — auf die der blinden Willkür entrissene Glückseligkeit. Ganz wie im Fragmente ist hier die Freiheit, die Selbstgesetzgebung giltig in Ansehung alles dessen was durch ihren Gebrauch Angenehmes intendiert wird: Unser Glück erhält Beständigkeit und Sicherheit durch die Lebensordnung nach moralischen Gesetzen.

Unter dem Einflusse der Dissertation findet der Begriff der Glückseligkeit keinen Platz in der ethischen Untersuchung. Nur die intellektuelle Lust der Spontanität ist zugelassen. Mit der Entdeckung des Gesichtspunktes der Deduktion ruht die eigentliche Giltigkeit des sittlichen Begriffes auf seiner Beziehung auf die Möglichkeit auch aller **sinnlichen** Lusterfahrung, aller Rezeptivität in der Glückseligkeit.

In diesem Sinne spricht sich auch die folgende Reflexion aus:

„Die Moralität ist die oberste Bedingung alles Gebrauchs der Freiheit, und auch alles unseres Begehrens, weil sie von dem Ganzen der Glückseligkeit jede besondere Handlung bestimmt. Dass Menschen nicht tugendhaft sein wollen, kommt daher, dass sie nicht aufopfern wollen ohne der Vergütigung gewiss zu sein. Das moralische Gesetz hat notwendig eine Verheissung, weil es sonst nicht verbindend ist. Wer nicht schützen kann, kann nicht befehlen.“ —

Die in der vorliegenden Arbeit besprochenen Dokumente haben einen genaueren Einblick in den Entwicklungsgang der kantischen Ethik gewährt, als dies bisher möglich war. Vergegenwärtigen wir uns auf Grund der vorhergehenden Untersuchungen noch einmal zusammenfassend den bisherigen Gedankengang der kantischen Moralphilosophie und werfen dann einen Ausblick auf die letzte zum System des kategorischen Imperativs führende Wendung des Philosophen.

In den sechziger Jahren glaubt Kant, dass wir durch ein angeborenes moralisches Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur zum Sittengesetz geführt werden. Die Erwägungen, welche den Philosophen von dieser Problemstellung entfernen, sind etwa folgende: Der strengen Notwendigkeit und Allgemeinheit des Sittengesetzes wird das Gefühl nicht gerecht. Die Vernunft ist allein der Ausgangspunkt objektiver und allgemeingiltiger Bestimmungen, die Gefühlsimpulse sind stets in Gefahr, durch das sinnliche Individuum von dem sie ausgehen, in eine blosse Notwendigkeit des Mittels verwandelt zu werden; das Sittliche als das an sich Gute kann nicht durch ein Vermögen entschieden werden, welches die Dinge nur in ihrer relativen Bedeutung, so wie sie erscheinen erkennt — mithin auch das Gute nur in bezug auf seine Förderung der Zwecke unseres sinnlichen Daseins beurteilt. So soll also jetzt die absolute Giltigkeit des Sittengesetzes vor einem Gesichtspunkt der reinen Vernunft erwiesen werden. Was vorher nur als eine Gefühlsthatsache anerkannt, als ein psychischer Zwang empfunden war, das soll in begrifflichen Zwang verwandelt werden. Vergessen wir nicht — hier liegt die eigentliche Wurzel der späteren

Irrwege von Kants praktischer Metaphysik: Die Gleichsetzung der sittlichen Notwendigkeit mit derjenigen in begrifflichen Sätzen, der Gedanke, dass überhaupt ein ausserhalb der rein-individuellen Zweckbildung liegender Wert nur rationell erzeugt werden könne. — Nicht etwa soll jener psychische Zwang von Kant erklärt werden — dies würde den Philosophen vielleicht auf den richtigen und in den „Träumen eines Geistersehers“ betretenen Weg geführt haben — nein, es soll überhaupt an die Stelle der unbedingten kategorischen Gefühlsnötigung eine rationell deduzierte Notwendigkeit treten. Nicht auf die Entstehungsgeschichte sondern auf die objektive Giltigkeit der sittlichen Begriffe kommt es Kants pädagogischen Interessen an. Da aber nun alle unsere Handlungen, welche nicht aus der Nötigung ursprünglicher Impulse entstehen, auf unser Glückseligkeitsstreben zurückgehen, so bleibt für eine sittliche Untersuchung, welche das a priori Verbindliche verstandesmässig darstellen will, zunächst nichts übrig, als der „hypothetische Imperativ“ einer a priori erkennbaren Beziehung des Sittlichen zu unserer Glückseligkeit.

Die erste Phase einer derartigen Begründung der sittlichen Notwendigkeit auf den Verstand ist nun der Versuch, für das Sittliche ein höchstes Wohlgefallen zu gewinnen, das unabhängig von aller Erfahrung erkannt werden und darum als allgemeingiltig bezeichnet werden kann. Ein solches Wohlgefallen knüpft sich nun nach Kant an das Gute, weil letzteres Freiheit mit sich führt, diese aber die höchste Steigerung des Lebens bedeutet. Beachten wir dabei, dass wir hier nach der Meinung des Philosophen keinen eigentlichen Eudämonismus vor uns haben. Das Wohlgefallen geht aus nicht vom Individuum und seinen Zwecken, sondern von dem Vermögen, eine „allgemeingemachte Appetition“, ein von der individuellen Erfahrung unabhängiges allgemeingiltiges Wollen vorzustellen und festzustellen. In der Pölitzschen Nachschrift heisst dies Wohlgefallen „intellektuell“. Um das „an sich“ des Guten zu erfassen, ist es nicht nötig, das Gefühlsurteil zu eliminieren sondern nur, dies Urteil als allgemeingiltig und notwendig nachzuweisen — was innerhalb der Lehre des moral sense

nicht möglich war. Das Reickesche Fragment bedeutet einen Fortschritt in der Methode, die Allgemeingiltigkeit des Sittlichen begrifflich darzustellen. Es ist die Verwertung der neuen kritischen Methode, die Giltigkeit synthetischer Sätze a priori durch Hinweis auf die Funktion der reinen Vernunftbegriffe für mögliche Erfahrung überhaupt zu begründen. Wir sahen, dass durch Einführung dieses Gesichtspunktes in die Ethik das oberste Prinzip der Moral wieder enger an die ersten Triebfedern der Sinnlichkeit geknüpft wurde: Die sittlichen Begriffe gelten als Bedingungen möglicher Glückseligkeits-Erfahrung überhaupt; sie sind die Kategorien der praktischen Einheitsfunktion des Selbstbewusstseins — ohne welche Funktion „unser Thun und Trieben lauter Verirrung ist".

Wie vollzieht sich nun der Übergang von dieser Phase der kantischen Moralphilosophie zu dem auf der Lehre der transcendentalen Freiheit aufgebauten kritischen Moralsystem? Wie wir sahen, spielt schon in jener Übergangsperiode die Freiheitslehre eine Hauptrolle. „Die Moralität ist die Idee der Freiheit als eines regulativen Prinzips der Glückseligkeit a priori." Aber nicht als intelligible Wesen ringen wir diese Freiheit unserem Sinnenteil ab, sondern wir begehren Durchdringung unseres Handelns mit der geistigen Einheit unseres Wesens als ein Verlangen unseres ganzen Menschen; denn solche Spontanitäi stimmt mit dem ganzen Leben überein; wir fühlen sie selbst als das höchste Leben. Der letzte Grund unserer Entscheidung für die Selbstgesetzgebung ist ihr Glückseligkeitswert. Dies aber ist es nun, was dem Philosophen auf die Dauer nicht mehr genügt — der schon beim Beginne seines Nachdenkens über moralphilosophische Probleme das Wesen der sittlichen Verbindlichkeit als Notwendigkeit des Zweckes gegenüber der blossen Notwendigkeit des Mittels ausgelegt hatte. Er hatte die Begründung des Sittlichen auf das Gefühl abgelehnt, weil er nicht das relativ Gute, so wie es dem Individuum erscheint, sondern das Gute an sich suchte, welches nach seiner Meinung nur der Verstand feststellen konnte. Weil der Verstand vor aller Erfahrung unbedingt giltige Urteile fällt, so hatte der Philosoph gehofft, hier den

sichersten Ausgangspunkt für Urteile zu finden, die von allen empirischen Zwecken des Menschen unabhängig ihre Synthese herstellen. Aber bald musste er merken, dass erst ein von der individuellen Erfahrung unabhängiger Wille nachgewiesen sein muss, bevor man eine von den Zwecken des Individuums getrennte Notwendigkeit einer Handlung ableiten kann. So lange Kant nur mit dem Willen zur Glückseligkeit rechnete, so lange er die im moral sense gedachte soziale Motivation des Menschen nicht in irgend einer Weise wiederhergestellt hatte — solange konnte der Verstand auch nur sozusagen der Handlanger des Individualwillens bleiben und das a priori des Sittlichen konnte nicht von der Beziehung auf den Selbsterhaltungstrieb losgelöst werden, sondern höchstens auf die Bedingungen möglicher Glückseligkeit überhaupt gedeutet werden. So gelang es trotz der mit der Dissertation beginnenden Begründung des Sittlichen auf den Intellekt nicht, das Gute als Notwendigkeit des Zweckes darzustellen. Und hier liegt in der That der Hauptgrund, warum Kant auch über die im vorhergehenden geschilderte Problemstellung hinwegeilte zur Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft: Er empfand, dass das Gute einem umfassenderen Willen als dem individuellen entspringt, dass es den Menschen mit einer höheren Ordnung verknüpft als es das System reinindividueller Zwecke ist, und dass die Freiheit des Menschen von der Knechtschaft durch die Sinnlichkeit doch nur durch die Hingabe an solche Werte möglich und denkbar ist, welche sich nicht auf das sinnliche Individuum beziehen. Der tiefere Einblick in die innere Erfahrung sagt nun dem Philosophen, dass wir thatsächlich motiviert werden durch Impulse, die erst Gefühlswerte schaffen, statt von ihnen abhängig zu sein, dass wirklich in gewissem Grade nicht das moralische Gesetz durch das höchste Gut sondern das höchste Gut durch das moralische Gesetz geschaffen wird. Wie ist diese Thatsache zu erklären? Die sozialpsychologische Methode der Ethik weist auf die Gattungsimpulse und den erworbenen sozialen Willen in uns hin — Kant konnte in diese Zusammenhänge noch nicht so tief eingedrungen sein, um diese Triebfedern innerhalb unseres Gefühlslebens aufzu-

decken und in ihren ausserindividuellen Ursprung zu verfolgen; ihm blieb nichts übrig, als für die von ihm entdeckte Thatsache einen Zusammenhang der Menschennatur mit einer von der natürlichen Causalität befreiten Welt anzunehmen — mit einer Welt, in welcher die Lust, die Beziehung zur Selbstliebe der Gesetzesbefolgung nicht voranzugehen braucht. So bedurfte der Philosoph die kosmologische Freiheit, weil er die von den Zwecken des Individuums absehende Motivation nicht in den Schranken der relativen Freiheit zu begründen wusste. Daher auch die immer stärkere Ablehnung der Psychologie, weil dieselbe nicht zureichend war für die Thatsachen, die er darstellen wollte.

Wenn Kant in der Kritik der praktischen Vernunft alle Formulierungen des Glückseligkeitsprinzipes gleichsetzt und sie alle als eine der Würde des Menschen nicht entsprechende Begründung des Sittlichen abweist, so scheint es, als habe sich der Philosoph hier ohne tiefere Unterscheidung die Sache zu gunsten seiner Idee zu leicht gemacht. Die betrachtete Übergangsperiode aber zeigte uns, dass er selbst die ernstesten Versuche gemacht hat, den sittlichen Imperativ auf die edelste Richtung des Selbsterhaltungstriebes zu gründen, dass er aber schliesslich fand, dass jene absoluten Zwecke, denen der Mensch seine Freiheit von den sinnlichen Zwecken verdankt, nicht innerhalb dieses Triebes darstellbar seien. Er war im Recht, zu behaupten, dass sie in bezug auf einen Punkt keinen Unterschied zeigen: Sie lassen alle die Lust vor der Gesetzesbefolgung vorangehen, führen die ethischen Antriebe alle auf individuelle Zwecksetzung zurück — was eben Kant mit den Thatsachen des sittlichen Lebens in Widerspruch zu stehen scheint.

Die neue Auslegung der sittlichen Thatsachen, welche den Menschen zum Bürger zweier Welten macht, knüpft sich in der Kritik der reinen Vernunft an den Begriff des Sollens an, in welchem Begriffe das moralische Urteil das Geschehende gleichsam mit einer andern Ordnung der Dinge vergleicht und Zeugnis dafür ablegt, dass der Mensch sich von dieser übernatürlichen Causalität beeinflusst fühlt. Dieser Ausweg war dem Philosophen durch Rousseaus Ideen nahegelegt.

In der dichterischen Weltanschauung, welche der Genfer Denker auf der Thatsache des Gewissens aufbaut, sind Dinge geahnt, welche der Königsberger Philosoph erst nach langer systematischer Denkarbeit fand. Hören wir zunächst eine Stelle aus den „Bekenntnissen eines savoyardischen Geistlichen", welche ebenso an die Gedanken des Fragmentes (Reicke) anklingt, wie sie schon Kants späteres sittliches Bekenntnis enthält:

„Gewissen, Gewissen, Du göttlicher Instinkt, ewige und himmlische Stimme, Du zuverlässiger Führer eines zwar unwissenden und beschränkten, aber intelligenten und freien Wesens, Du unfehlbarer Richter über Gut und Böse, der Du dem Menschen Gottähnlichkeit verleihst — — — ohne Dich empfinde ich nichts in mir, was mich über die Tiere erhebt, als das traurige Vorrecht, infolge eines regellosen Verstandes und einer grundsatzlosen Vernunft von Irrtum zu Irrtum zu taumeln."

Die gleiche Inbrunst der Überzeugung, dass der sittliche Wille in uns nicht den Verkettungen des mechanischen Lebens, sondern einer höheren Welt angehört — dieses gleiche Gefühl ist es, welches Kant später dazu treibt, die sittliche Macht in uns mit den Worten: „Pflicht, Du erhabener grosser Name" anzureden. Und wenn Rousseau in seinem „Emil" und seiner „Heloise" in überschwenglichem Preise der Tugend verkündet, dass wir aus reiner Liebe zu ihr alle eigensüchtigen Antriebe besiegen können, so trifft das bei Kant auf durchaus verwandte Gedanken. In einer der neuen Erdmann'schen Reflexionen Kants heisst es:

„Die Tugend aus ihren reinen Prinzipien verträgt sich mehr mit dem inneren Reiz, als in jeder ihr vortheilhaften Verknüpfung. Ich habe weder die Geschicklichkeit, noch die Neigung, ihr die buhlerischen Künste des Witzes anzulegen". Der savoyardische Geistliche bekennt, dass gerade dieser Gegensatz der tieferen sittlichen Anlage des Menschen zu der Verworrenheit und Entartung der Gesellschaft es gewesen sei, welcher ihn zu seinen erhabenen Vorstellungen von der menschlichen Seele geführt habe. Und hier wird

nun der sich im Sittlichen offenbarende Dualismus unserer Natur ganz ähnlich eingeführt, wie bei Kant später der Gedanke der intelligiblen Welt:

„Indem ich über die menschliche Natur nachdachte, glaubte ich in ihr zwei völlig verschiedene Prinzipien zu entdecken, deren eine ihn zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen, bis zu den Regionen der intellektuellen Welt erhob, deren Betrachtung die Wonne des Weisen bildet, während das andere ihn sich nicht über sein eigenes Ich erheben liess, ihn der Herrschaft der Sinne unterwarf und durch sie alledem hinderlich entgegentrat, was ihm das Gefühl des ersteren einflöste.“ (Emil II Übers. Denhardt S. 141). Das Ergebnis dieses Nachdenkens ist: „Nein der Mensch ist keine Einheit!“ Dann heisst es weiter: „Wenn das Gewissen das Resultat der Vorurteile ist, so habe ich unzweifelhaft Unrecht und es giebt keine nachweisbare Moral. Wenn es nun aber ein dem Menschen natürlicher Hang ist, sich allem vorzuziehen und wenn dessenungeachtet dem menschlichen Herzen ein ursprüngliches Gerechtigkeitsgefühl angeboren ist, dann überlasse ich demjenigen, welcher den Menschen zu einem einfachen Wesen macht, die Lösung dieser Widersprüche und dann will ich auch zugeben, dass er nur aus einer einzigen Substanz bestehe.“

In durchaus ähnlicher Weise leitet Kant den zwiefachen Charakter unserer Motivation her: In der Krit. d. pr. V. (S. 150) heisst es:

> ,.. „Dieses muss also doch wohl etwas anderes als das Princip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: Ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss doch ein anderes Richtmass des Urteils haben, als sich selbst Beifall zu geben und zu sagen; Ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meinen Beutel bereichert.

Oder, wie es in einer der Erdmann'schen unveröffentlichten Reflexionen heisst:

> „Wie ist es möglich, dass man sich selbst tadeln kann, wenn das Selbst nicht sozusagen zwiefach ist, denn sonst

kann man ja kein anderes Urteil von sich selbst fällen, als was von sich selbst hergenommen ist und auch mit sich selbst übereinstimmt."

Erst die Kritik der reinen Vernunft macht es Kant möglich, unser Handeln nun wirklich von einer solchen Motivation beeinflusst zu denken, welche unabhängig von der Causalität des Selbsterhaltungstriebes ist. Die Consequenz der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die Lehre, dass die Funktion der Causalität objektiv giltig ist nur durch ihre Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt, es also nur mit der Erscheinungswelt zu thun hat — enthüllte die Fähigkeit der wahren und wesenhaften Natur des Menschen, „des Menschen an sich," aus der Ordnung der Erscheinungen hinauszutreten und sich ohne vorhergehende Lust der allgemeingesetzgebenden intelligiblen Form des Handelns zu unterwerfen. Daher die hohe praktische Bedeutung, welche der Philosoph der Kritik der reinen Vernunft zuschrieb — nachdem er es noch in der Pölitz'schen Nachschrift als ein „Unglück für das menschliche Geschlecht" bezeichnet hatte, dass die objektive Necessitation nur durch Vermittlung eines Gefühls sucjektiv necessitieren könne. Die Kritik wies nun in viel weitgehenderer Weise als die Dissertation nach, dass man in der bisherigen Metaphysik die Prinzipien der Sinnlichkeit fälschlich auf Bestimmung der Dinge an sich bezogen habe — wodurch man nicht aus der Verlegenheit habe herauskommen können, die sittlichen Antriebe im Widerspruch mit den Thatsachen aus dem Glückseligkeitstriebe des Menschen abzuleiten, während sie doch aus seiner nichtsinnlichen Natur stammten und als solche der Verknüpfung der Erscheinungen enthoben seien. Durch die Lehre von der transcendentalen Freiheit wird nach Kant überhaupt erst „die Reinigkeit der Sitten" wiederhergestellt.

Nachdem nun einmal entdeckt war, dass unser Handeln sittlichen Wert nur hat, wenn es aus dem intelligiblen Teile unseres Wesens stammt, scheint es Kant vom pädagogischen Standpunkt äusserst wichtig für die „Reinigkeit der Sitten", dass das Sittliche frei von aller Rücksicht auf die natürliche

Motivation begründet und auch ebenso verwirklicht werde. Wo man Antriebe aus der Erscheinungswelt zur Befolgung des Sittengesetzes heranzieht, da ist die Gefahr, dass die intelligblen Antriebe sozusagen aus Mangel an Funktion absterben und der Mensch seinen Zusammenhang mit der Geisterwelt verliere.

In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wo eben erst die intelligible Causalität entdeckt ist, hat Kant jene Erwägungen noch nicht zu voller prinzipieller Klarheit gebracht. In der Einteilung der Transcendental-Philosophie wird noch davon gesprochen, dass bei der Behandlung der obersten Grundsätze der Moralität die Begriffe der Lust und Unlust vorausgesetzt werden müsten. In der zweiten Auflage wird diese Stelle dahin verbessert, dass ausdrücklich hervorgehoben wird, diese Begriffe müssten nur deshalb in eine Moral hineinbezogen werden, weil sie im Begriff der Pflicht als Hindernis, das überwunden oder als Anreiz der einst zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, auftauchen — keineswegs aber etwa deshalb, weil sie in der Grundlegung der Vorschriften selbst Bedeutung hatten. Und je mehr sich dieser pädagogischer Gesichtspunkt geltend macht, je mehr der Gedanke hervortritt, dass der Philosoph als Führer zum Ideal die vornehmste Aufgabe habe, den Weg dahin klar zu zeigen — um so entschiedener wird die Lehre vom Seinsollenden getrennt von dem was erfahrungsgemäss gewollt wird — getrennt von aller Beziehung auf das Menschsein des vernünftigen Wesens. In der Metaphysik der Sitten wird noch das Urteil des common sense herbeigezogen, um die sittliche Wertbestimmung des Philosophen zu unterstützen. In der Kritik der praktischen Vernunft geht die Deduktion überhaupt nicht mehr vom Begriffe der Pflicht aus, — der ja nur auf das mit Sinnlichkeit verbundene vernünftige Wesen bezug hat — sondern von den Grundsätzen der praktischen Vernunft.

Wir sehen aus dieser immer stärkeren Trennung der Begründung des Sittlichen von aller Erfahrung — nicht etwa blos von derjenigen des Individuums dem die Musterbegriffe der Handels gegeben werden — dass Kant fälschlich glaubt,

das Sollen lasse sich reinbegrifflich erweisen: Man kann höchstens die im Menschen thatsächlich vorhandene Lebensrichtung als diejenige bezeichnen, welche seinem wahren Wesen entspricht, sein eigentliches Wesen so zur Entfaltung bringt, dass er sie als Norm seiner praktischen Bethätigung bejahen müsse — wenn anders er seinem tiefsten Sein treu bleiben wolle. Und darauf kommt doch auch bei Kant schliesslich der ganze Beweis des Sollens hinaus. Das Sollen ist unser Wollen als intelligibles Wesen — welches Wesen der eigentliche Kern unseres Daseins ist. Und es giebt Stellen in der kritischen Moralphilosophie, in welchen das Selbstgefühl des ganzen Menschen verknüpft erscheint mit der Zugehörigkeit zu jener höheren Ordnung der Dinge. Aber eben diese Versöhnung der beiden Seiten unseres Wesens in einem höheren Begriff der Selbstbehauptung berührt Kant nur ganz vorsichtig, er fühlt, dass er sich eine solche Lösung unmöglich gemacht hat und er fühlt, dass hier der wunde Punkt seines ganzen Systems liegt. Lag doch überhaupt Kants Stärke mehr in der Analyse als in der Synthese. Er hatte scharfsinnig diejenige Motivationsweise, welche aus dem Selbsterhaltungstriebe hervorgeht, gesondert von derjenigen, welche aus unserm Zusammenhang mit einer überindividuellen Gemeinschaft erwächst — aber es gelang ihm nun nicht, diese beiden Arten praktischer Impulse als in einem einheitlichen Individuum verbunden darzustellen. Schuld daran war zu einem grossen Theil sein pädagogisches Ideal, eben jenes vom Selbsterhaltungstriebe unabhängige und von den Schranken der Individuation befreiende Vermögen des Menschen zu reiner Entfaltung zu bringen. Schuld daran aber war auch sein Irrtum, dass das dem empirischen Willen a priori Gebietende nicht auf dem Boden des Gefühls wirksam sein könne — während doch gerade im emotionalen Leben die Organe unserer Funktion als Glieder der überindividuellen „allgemeingesetzgebenden“ Ordnung liegen. Kant mochte es jedoch nicht einsehen, dass gerade das sinnliche Individium auch zum Träger der intelligiblen d. h. der sozialen Motive gemacht werden könne und müsse. Er erkannte nicht, dass das Sinnenwesen dadurch

am stärksten der intelligiblen Welt unterthan wird, wenn die Richtung auf das „Intelligible“ innerhalb seines Selbsterhaltungstriebes Raum gewinnt und diesen erweitert. Man kann daran festhalten, dass die sittlichen Antriebe vor aller Glückseligkeitserfahrung aus den Tiefen unserer Natur stammen und doch der Ansicht sein, dass diese Antriebe nicht entwertet werden durch die Teilnahme auch des nach Glückseligkeit strebenden Individuums — denn die hier zum Ziel gesetzte Glückseligkeit ist ja erst eine Schöpfung der sozialen Natur des Menschen; sie gehört, wie man sagen könnte, mit zur intelligiblen Welt, weil sie eine Funktion des überindividuellen Willens ist und diesen voraussetzt.

Alle Einseitigkeiten des kantischen Gedankenganges dürfen uns nicht darüber täuschen, dass mit dem kantischen System in der That eine neue Epoche der Ethik beginnt. Die sittliche Motivation stammt aus unserer Zugehörigkeit zu einer überindividuellen Ordnung des Lebens, deren Werte für unsern Verstand im letzten Grunde unauflöslich sind und denen wir uns hingeben, ohne es vor unserem Selbsterhaltungstriebe gerechtfertigt zu haben. Mit der Zertrümmerung der Glaubensformen, an welche sich bisher solche Hingabe an die korporativen Lebenszwecke anknüpft, hatte nun die Philosophie der Aufklärung zugleich jenen ethischen Glauben negiert und rationalisiert, der eben in der Hingebung an Werte liegt, die aus dem Zwecksysteme des Individiums nicht zu erklären sind. Daher diese Philosophie, welche alle Handlungen auf das unmittelbar gegebene Lustgefühl zurückführte, den Thatsachen nicht gerecht werden konnte und einen auf die Dauer nicht haltbaren Zwiespalt zwischen Weltanschauung und Handeln herbeiführte. Demgegenüber gab Kant den Thatsachen des sittlichen Lebens wieder Ausdruck in einer Weltanschauung welche die zweifache Motivation des menschlichen Handels unter dem Bilde der intelligiblen und der sensiblen Welt darstellte, denen der Mensch gleichzeitig als Bürger angehört.

Als Carlyle später in England den gleichen Kampf für die Anerkennung eines absoluten Unterschiedes zwischen Gut und Böse aufnahm und entdeckte, dass der Mensch noch ein

höheres Vermögen des Handels habe als den Trieb nach Glückseligkeit — da wandte er sich mit seinem Verlangen: „uns allen thut eine Weltanschauung not“ vor allem an die deutsche Philosophie, welche nach dem Sturz der alten Glaubensformen die überindividuellen Bewegungsgründe des Menschen wieder geltend gemacht und mit dem Fortschritte der Erkenntnis in Einklang gesetzt hatte. Er verkündete, dass damit wieder eine „positive Zeit,“ eine Zeit der gesellschaftlichen Wiedergeburt ihre ersten Zeichen gegeben habe.

Anmerkung.

Nach Beendigung der vorliegenden Arbeit kam mir eine Untersuchung Emil Arnoldts zu Gesicht und zwar in der altpreussischen Monatsschrift Heft V—VIII des 29. Bandes, woselbst der hochverdiente Kantforscher gegen Benno Erdmann den Beweis zu führen sucht, dass die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik nicht vor dem Jahre 1781 gehalten sein können. Damit würde ich der in der Pölitz'schen Ausgabe enthaltenen Vorlesung Kants über Gegenstände der empirischen Psychologie irrtümlich eine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der kantischen Ethik zugeschrieben haben.

Die äusseren Gründe, welche Arnoldt für seine Ansicht beibringt, scheinen mir jedoch an Gewicht den inneren Gründen nicht gleichzukommen, mit denen ich meine Datierung gerade jener psychologischen Vorlesung stützen kann. Ich bestreite nicht, dass Kant noch nach dem Jahre 1781 Vorlesungen gehalten hat, die einen Standpunkt vertreten, der durch seine Kritiken überwunden war. Aber diese Vorlesungen schlossen sich in solchem Falle doch enger an irgend ein zeitgenössisches Lehrbuch an, aus dessen Rahmen dann der Dozent nicht heraustrat.

Wie aber ist es mit der genannten psychologischen Vorlesung? Sie kann sich in der That nicht an der Hand eines solchen Compendiums in die Periode der Kritiken verirrt haben — denn Kant hat sich darin, vor allem in der Ausführung über Lust und Unlust, von den bisherigen Systemen völlig losgelöst, und zwar weil sie nicht vermochten, das Streben nach dem an sich Guten zu begründen. Was uns hier gegeben wird, ist Kants eigenste Bemühung, wie von ihm erfasste Thatsache einer nicht aus dem Glückseligkeitsstreben stammenden Motivation des Handelns in ihre innersten psychischen

Wurzeln zu verfolgen. Er müht sich vergeblich ab, denn er findet, dass auch die intellektuelle Lust, das gesteigerte Lebensgefühl der absoluten Selbstthätigkeit im letzten Grunde eine „pathologische Necessitation“ mit sich führe. Er nennt es ein Unglück für das menschliche Geschlecht, dass die moralischen Gesetze, die da objectiv necessitieren, nicht auch zugleich subjectiv necessitieren.“

In der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft hat Kant nach seiner Meinung die Lösung des ihn quälenden Problems gefunden; die Wurzeln der sittlichen Motivation sind überhaupt nicht auf psychologischem Wege zu entdecken — sie liegen in der intelligiblen Natur des Menschen, welche im Hintergrunde seiner Erscheinung und deren Causalität steht.

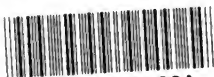
Bei Pölitz muss Kant noch sagen: „Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjectiv treibende Kraft der objectiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können.“

Mit der Entdeckung „der reinen praktischen Vernunft“ ist eine solche subjektiv treibende und von dem gesammten emotionalen Leben doch scharf geschiedene Kraft gefunden.

Nun frage ich: Ist es denkbar, dass Kant noch **nach** der Entdeckung der intelligiblen Causalität des Menschen — einer Entdeckung, die ihm die grössten Schwierigkeiten der ethischen Philosophie löste, die ihm zugleich von unschätzbarem pädagogischen Wert zu sein schien — ist es denkbar, dass er seinen Zuhörern alles dies vorenthalten und, im Besitze des Schlüssels zu einer sittlich und geistig erhebenden Lösung jener Fragen, doch so gesprochen habe, als seien die innermenschlichen Wurzeln der sittlichen Notwendigkeit noch ein ganz dunkles und scheinbar unerforschliches Gebiet?

Wer bedenkt, mit welcher Entdeckerfreude Kant seine ethische Metaphysik in Speculation und Pädagogik zur Herrschaft zu bringen suchte, der wird nicht glauben können, dass die ethischen Reflexionen der in Rede stehenden Vorlesung **nach** dem Jahre 1781 ausgesprochen worden sind.

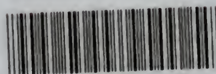
Meine Untersuchung zeigte übrigens wohl auch die ausserordentliche, fast wörtliche Ähnlichkeit einiger Reflexionen der genannten Vorlesungsnachschrift mit den Gedanken des von Reicke herausgegebenen Fragmentes, welches, wie ich bewiesen zu haben glaube, nur in der ersten Hälfte der siebziger Jahre entstanden sein kann.


89094560190
B89094560190A

Loaned






89094560190
b89094560190a